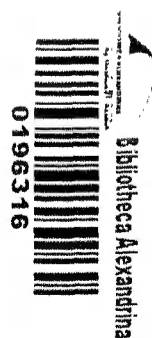


مقالات أفكار القليبي على المعاصرين

دكتور
د. أبو الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة، مساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٠ م

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. بولس - الإسكندرية
٤١٣ ١٦٣ ٠ ٠



مَقَالَاتُ افْكَرِ الْفَلَسَفِي الْمَعَاصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الانكسنية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سوثير - انكسنية
٤٨٣٠١٦٣ : ت

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم السالية وعلوم اجتماعية (1) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفعاري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان ياجيه (2) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن فبدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتزام إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم السالية الاجتماعية والأخرى للسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget, Jean, "Epistémologie des sciences de l'homme", (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضاً نماذج مجردة سبق تلويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر إضعاف للعلوم الإنسانية والتقصاء على اصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأهدافها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بطرم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان . فإذا كان المنطق هو فسق من البدنيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البدنيات .

المنطق إذن ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بنائات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم يتخبط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيداً والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.



صعوبة تحتل مكانة مفضلة في دائرة العلوم *Le cercle des science* ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس *Sciences du sujet* الذي ينتمي باقى العلوم ، لا يمكنها أن تفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء بخلافه بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولة الانسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهم تصور للعالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة وتقدم هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا للمنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميلوبوتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذكروا تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لها هى نفسها بعدا فلسفيا متجاورا . أن تلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO. MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص بعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهوبس والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنثروبولوجية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) ».

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فروزر أو لين بربل أو لين ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نخصص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النعمية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إل نفرض الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين » (٢).

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والأنثولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التفكير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا ممكنا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — في فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأ نموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فيزيولوجيا هيرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليني ستروس في الأنثولوجيا ، وهو إن لم يود إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالي عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الإنسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين في علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme ■■ France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

نصت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النورموتيتيقية "Sciences nomothétiques" أي تلك التي تبحث عن إستخلاص « قوانين » بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمقامه العلم وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهي التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هي الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هي فقط التي تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هي علوم الفئة الوحيدة التي يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذي ننشده في العلوم المضبوطة .

الاشروبيولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النورموتيتيقية ، وهي في محاولتها لأن تحدد « ذو العلوم المضبوطة » يواجهها ما يواجهه سائر العلوم النورموتيتيقية من صعوبات في المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم التوموتيتية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المفاهيم . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم التوموتيتية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورة لتفسير هذه المعطيات .
ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوي لكلمة « أنثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان . ويرى ليسى ستروس أن « الأنثروبولوجيا هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك » (١) .

ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وبذلك بناء على رغبة التربين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction ■ L'oeuvre de Mauss "Sociologie ■ Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfen Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ ٤.

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثروبولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

٤ (علم اللغة . La Linguistique

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfen Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور محيطاتها حول موضوع الإنسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١). وعلى سبيل المثال نجد جان- بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وثق الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن ليفي ستروس رغم حرصه على أن يثنى لأروبولوجيا عليّة هي الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت مما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن » فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة « ماركسية » وكلمة « وجودية » (٣) .

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهباً كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر- الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir « Structuralisme » in Grand Larousse Encyclopédique Supplement de A à Z, 1968.

ليست منهجا وإنما هي اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تغيير المفاهيم الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويحقق كليم أمار André Clarambard مع ما أوردته دائرة معارف لادروس، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري مبني موجود لدى فلاسفة مثل فوكو Michel Foucault صاحب «الكلمات والأشياء»، ولا كان Lacan صاحب «كتابات»، «Ecrits» (١٩٦٥).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية. والبناء عند علماء اللغة هو: ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الشكل.

ولتوضيح معنى البناء أورد كليم أمار المثال الآتي :

ولأن تحليل بناء السيارة لا يعني تكويرها أو تفكيكها إلى قطع صغيرة، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض، وكذلك لفعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لتعرف إستخدام كل عنصر. وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أي الاتصال. وهذه الوظيفة هي التي تستلزم على ترابط جميع العناصر المكونة للشكل أي البناء.

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال. وهذه الغاية أو الوظيفة هي التي تلزم البناء اللغوي.

«Cette finalité, cette «fonction» commande sa structure».

(١) ميشيل فوكو. هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦-). وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو»، نشرته دار المعارف. أما جاك لا كان فهو طبيب. مما لم نفسه فرنسي (١٩٠١-). ربما يلحق لنا الكتابة عنه مستقلة.

فلم اللغة يهدف لإذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لحجة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكرين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى ستعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Cierambard, Structuralisme in "Dictionnaire des grandes philosophies", Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الإجماع التاريخي للقارن .
- (٢) الإجماع الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلوم الألفية الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للنوسمات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب *Synthese* . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

- وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العديدة إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوطني .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تاييلور Tylor (١٨٢٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرايزيوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تبعية للتطور
 « Une Loi génétique d' évolution » أى أنه يصنف مراحل التطور
 لكي يفهم نظام تابع للنظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محرك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به .
 « le degré de Socialisation » أى درجة التنشئة الاجتماعية

أو حالة الفن التقنى « L'état des techniques » أو كمية الطاقة المتوفرة
 فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . إلخ . أن البحث عن هذه
 المعايير يجعلنا أمام عدد لا يحصى من القوائم المتغيرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
 ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور
 ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صحته . كما أنه مزج للتاريخ
 بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد . فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول لينى ستروس (٣) « لأن تعدد
 البصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الأثنولوجى ، يجعلها تظهر
 وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل
 الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
 الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة . . ويلاحظ لينى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,
 Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon,
 1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على استعماله على خطأ منهجى ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافة متنوعة ليرى فيها علاقات تقارب أو تباين مطرد تماما كما يفعل عالم الحضريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخى فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لاند فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثيلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكه للأكل فى أوروبا ، واستعمالها فى بولنيزيا لنفس الغرض فى وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فأنها هى الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى يتبعه لساء Caduevo فى البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فالتا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, „Race et Histoire“, Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, „Anthropologie Structurale“, P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة و Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التناوب بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا ولايتبولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنفي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

« إن ما يحمل هذه الدراسات غنية الآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية » والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجراف والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للمقارنة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid. , P. 8.

(2) Ibid. , P. 273.

(3) Ibid. , P. 9.

(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ، سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير
باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو الميضية ، (٢) .

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه
يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف
دينية واقتصادية وأثرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .
وارتبط الاتجاه اوظيفي بأسماء مالنوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢)
ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) . وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ،
وكرساهودهما للتحليل الآتي l'analyse synchronique لعناصر الثقافة
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ،
تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا
يتمتع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر . نتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقراءة نتقل إلى
نمط آخر مختلف دون أن نتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم
هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتركز أبحاثه حول فكرة
أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid., P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme " Psychothèque ",
(Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون لسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة.

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسبولوجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصبح رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن وظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية « لذا فان أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu وينتبدون للاشعور « فانهم
لذلك يظنون على السطح . أما ليني ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عسدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين في
الشور على حل للمشكلة الانتولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تلخص في أن المدرسة الفرنسية بعد
دوركيم وليني بريل كان يتعصها العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم
أن هذا هو نفسه تعريف الاثروبولوجية . فالاثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كاشياء « . وهى في
محاولاتها لتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى « وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
في الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليني بريل فقد كان
مفهوم العقلية « قبل منطقية « عنده يعنى وضع الشعوب البدائية في موقف جامد
من الصعب تخطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الاثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه - وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه . فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجمتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأنثروبولوجيا البنائية . مستعينا في ذلك بعلومه الأثرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كنموذج علمي .

ليفى ستروس والعلوم الأثرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً - درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) علم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - « Introduction de l'oeuvre de Mauss » , op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيوغرافيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو پولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر^(١) . وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو پولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بفيوريورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشارا ثقافيا لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديرا لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليني ستروس كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليني ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وقد كان يحول ليني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن « العلوم الاثيرية الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء ليني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج . اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » = Tristes Tropiques .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل
لأنفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله
قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث في أغوار
الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الافتصار على مجرد الملاحظة البيطحية،
قد أوجت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين في المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة .
يعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تنسج القاعدة لاستقرائية
التي ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس (٢) أنه في عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التي
يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من منود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن
وبلاحظ بسبب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان . كما لاحظ أنه ليس من
السهل أن نحلل الديكور . بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام
هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣)
أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور
الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى . وعندئذ فإن نفس النموذج للبشر
يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955,
P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,
P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(١) من خصائص الجيولوجيا التي هزت بها لبنى ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي الصحيح للصخور والحفريات، والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية صحيحة تتضاءل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول لبنى ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges.

فالتأمل لصخور يرجع تكوينها للحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لـ شكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوى تمايز الحقب التاريخية *La synchronie enveloppe la diachronie*

أو قل يختلط الزمان بالمكان *L'espace et le temps se confondent* . (١)

ويقتبط لبنى ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد نفيها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها . ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آتياً . *L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement* .

وبهذا الصدد يصرح لبنى ستروس :

« أشعر بأن مغبور بمقولية كثيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة ، (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الأنتولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ، Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique ».

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلطة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية سابقة على المنطق ، أو ، قبل تاريخية ، في مرتبة أدنى . فتفكير الفطرة ، يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآلية وبين تابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ ، (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل لذاتية ، اكتشف لبنى ستروس صالته في علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما فعله لبنى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللاشعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللاشعور في تحويله إلى الأثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدى (إذ لا علاقة له بدرافغ غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كمنطقياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما تعلم لبني ستروس كذلك بين نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين للمقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقل والوجداني Intellectuel et affectif بين المنطقي والسابق على للنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأشكالها لم يبدل نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللاسطقية » هي نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكشف لبني ستروس في قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هي مقولة المغزى catégoris du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكشف أن التقابل التقليدي بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولة هي في الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن لبني ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم لبني ستروس من تأثيره الثالثة الماركسية ، أن يقرأ اوراق reel إيتنهام

(1), RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2), LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . « فالشعور هو المدور المستر لعلوم الإنسان » (١) .
أما الواقع المسحوح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النموذج يصبح هو البحث الأساسي
للاتنولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . « فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى » كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته . « وفي جميع الحالات كانت للمشكلة التي تفرض نفسها
واحدة » هي في العلاقة بين المحسوس والمعتول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلية الفرقة . Une sorte de super-rationalisme . تجمّل
الحسي يتواءم مع العقلي دون أن يضحي بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما تقدمه
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) « L'ennemie secrète des sciences de l'homme » Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, « Tristes Tropiques », P. 62.

ستروس كان تلميذا مدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليني ستروس زميلا لـ تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية « في صورتها الحالية » ، مدينة بفضل تجمدهما لعلم اللغة العام *Linguistique générale* « ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* » واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات اللسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بدخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء « جميعها لا بد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة للدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدماً كبيراً بالنسبة لمسائر العلوم الاجتماعية لأنه الوحيد الذي استطاع أن يكون لنفسه منهجاً وضعياً مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يعنى لنفسه موضوعاً للدراسة الداخلية *étude interne* ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية *rapports des Signes* في نسق لا يهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع *étude immanente de l'objet* . وقد انبهر ليني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتها هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعاً وملزماً لدى ليني ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجد تلخيصاً لمنهج علم اللغة كما يفرعه *Troubetskoy* في مقال كتبه ليني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والاثروبولوجيا » ، ظهر في مجلة *world* وأثر بعد ذلك في كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ، ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة . لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الاثروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه في الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بنائها التحق) الاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا عابدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوححدات مستقلة entités indépendantes . ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتمريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لانفسر الظاهرة لإبلاقتها بالكل الذي يمتزجها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est différentielle . أى بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٢) اللغة هي نطق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تقع قوانين هذا النطق .

(٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعرفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن ، الأنثروبولوجيا بتأورها مع علم اللغة يمكنها أن تشارك معه في علم واسع للاتصال Communication (١) .
ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا ، فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجى يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعى بدلا من مجرد تنظيم بيولوجى . في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغى الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يتفقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجى واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعى ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (٢) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وألساق القرابة تعد لغة ، هي اختيار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٣) . غير أن لينى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس الانسانية (٤) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٥) .

ما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن لينى ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية « فإن جرائه تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد لينى ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(٢) Ibid., P. 69.

(٣) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(٤) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة النموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الأسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الأسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تصهيد :

توجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١). ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم سبق الذى حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب *الافتاق الحورية* ، الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر - في نظر الباحثين - بداية لظهور البنائية على صرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعورى » (٢) .

ولا شك أن الإجابة التى نمتد إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيراً لظواهر لا يعتمد على الجانب المرنق منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع للدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالفئة للملابسات التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : *Panorama de la philosophie Française contemporaine*, P. 216.

(2) GOLFIN Jean, *Les 50 mots-clés de la sociologie*, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يطبق لنا المصدر الذي أخذت منه
حاجة لبق ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كإثنين لنا فإذا كان الإثنولوجي
الذي يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسته للثقافات البدائية
لأنه لا يتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تصب أساسا على الدراسة الحالة الموضوع .
هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يصقوى على
معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضا إنما يعرض
كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا
في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق ينطبع تفسيرا
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذي يجبه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذي يسمح بها الانتقال من
النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع .

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :
(أ) أنه يستبعد أى تدخل للصور (أى النابعة) . ذلك لأن الواقع الموضوعي
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكي يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كـ *système* ، ولكن أيضا كـ *structure* .
ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

(٧) هذا البناء *structure* لا يتصل بأواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم يتكوين نماذج وأخيرا يميل بناء هذه النماذج ، فإن لـ *لينى ستروس* يجمع بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع وإلى توحيد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الأواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الأواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول *لينى ستروس* فى « النىء والمطبوع » :
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للوضوع ، وإما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٨) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأً عقائدياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحمال الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

ومما يجهل أن جرأة لبني ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتخلل التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضاً على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تدير به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »^(١) يميز جان بياجيه بين بنائية لبني ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الكلية أو الجامعة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضاً له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autoreglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمتجمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصاً بأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي عملية بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoreglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المربنة) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية للمنهجية عند لبني ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي للدركة

(1) PIAGE TJean « Le Structuralisme », p. 82.

les "faits" constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المحروسة (فليف ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعى فى هذه الحالة يبنى أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . ويحذر الاشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفى ستروس يقلل من قيمة الأصل . Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدل منخصص له فصلا منفردا فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبى عند ليفى ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم الإنسان حسمى . وقد توصل ليفى ستروس إلى وجود نشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انه كاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهنا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البناية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفى ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور المواقف الفردية وأيضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

وليني ستروس لا يلقى التاريخ . ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فتكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليني ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . غير أن البعض من المقلوب لا يزدى إلى التاريخ كقطعة وحول ، بل إن التاريخ هو الذي يستعظم كقطعة به في أي بحث عن المقلوب ، ولذا كان بشرط التخلص منه بعد ذلك .

وجدير بالذكر أيضا أن ليني ستروس يتحول عن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفرض قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبناء الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 347-348 .

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Totémisme aujourd' hui » , p. 130 .

لأشلة موجزة للروضات الاتولوجية الى طبق عليها المنهج البنائى على اعتبار أنها حمزة اوصول الى تودى با الى النظرة الفلسفية الى لا تنفصم عن هذا الاتجاه والى ستمر من لما فى القسم الثانى من هذا البحث .

١١- الفكر البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا فى علم الاجتماع وفى الاتولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمقولة والاستقرار النفسى ، وإلا لتحول البحث العلى إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالجتمتع البشرى لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجعاعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناءه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بنودها وعلاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هى من الواقع المدروس فى كل مرة .

وإذا فحسبنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر فى تنظيم معين من الذى نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هى تعنى فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نهد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا لسيا ، بمعنى أن العناصر التى تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. eit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نحدد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقا ومتغيرا إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظواهر الاجتماعية ، تستر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل (ebang) هو القاسم المشترك في عدد كبير من الذخايات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . بالملاحظة الامبيريقية لا نمده . بالتبادل . وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطية وأخذ ورد donner, recevoir, rendre (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابلة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والاشعورية هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية . فها جماعات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction » l'oeuvre de Marcel Mauss, P. XXXVII.

نفسه العوز الذى غلبه الانبياء المادية . يلغى إذن تصور هذه القوة بطريقة
ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة
الرمزية . والأفراد الذين يعيشون في المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة
بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس
بحاجة أن يبرر أولا بتحليل لغوى لغته . وفي هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد
في المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ
مفسر لها في نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه
أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هي المبدأ المنظم لاستخدام الآلات والمواد
الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ،
تماما كما كانت اللغة هي المبدأ المنظم لاستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات
اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه
يطبق على كل التاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفي ستروس : إذا
كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر في فرض صور على مضمون ، وإذا كانت
هذه الصور هي من ضروريات النفس اللسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو
متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر
في اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نعمل على مبدأ في التفسير صالح للمعادلة وتنظييات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يتحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه عمق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرض في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les schèmes conceptuels هي التي تحمل المادة والصورة . وهما مجردتان عن أي وجود مستقل . تتكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تكون البناءات ؟

إن وجودها ليس سورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسباً يرثيه ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصير للملاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن نفس السانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 173.

(4) PIAGET Jean : « Le Structuralisme », p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه للمضمون الذي
لنفسه كتنظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني - ستروس :
« إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن
نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة
يجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو
صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من صومية
الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات
الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير
محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطق
والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك
(البناءات من الصور) - يقول ميرلوبونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية
لكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا
نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونعلم بحلول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته
بحلول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية
تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : « Eloge de la philosophie », (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الناتج *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibrage* . ولندكر أن كل صورة توازن تتضمن إسق من التغيرات الموجودة بالقسوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل مامو ضرورى لفهم التصورات العملية . فهو يشمل :
أولا : نسق من المنخيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .
أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بازمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند لى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدالواتها الثقافية .

فإذا كان الطيف النمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا . فإن المنخ الإنسانى يميز هذا "سكىل" إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك اتصال طبعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلابد بربط (طبعيا) بصورة الدم . فسانق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : "Levi-Strauss", p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في العليف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .
وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

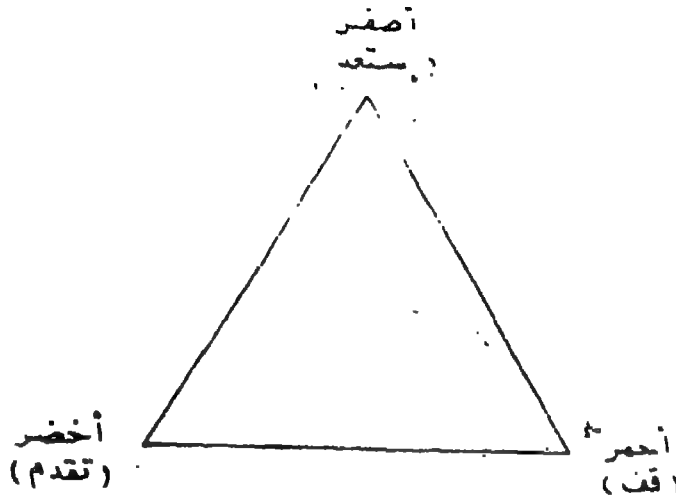
إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس البناء ، الواحد يصدر من تحول الآخر . ولكن كيف نعمل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

- (أ) العليف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
- (ب) المخ الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
- (ج) المخ الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .
- (د) عندما يتوصل المخ الإنساني إلى هذا التقابل المتحرك بين صدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .
- (هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتائج الثقافي النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثلث المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » ، من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنساني l'objet humain الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الانتوجرافي projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تصف دائماً بالاثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي équipement interne والحال immanent للموضوع l'objet فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة duel تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

1) LEVI-STRAUSS ، « Le Totémisme aujourd'hui » ، p. 131.

(2) FAGES J. — B. : « Comprendre Lévi-Strauss » ، (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسان يبحث عن تقابل متركز بين صدين من نوع (+ / -) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الأولية للقراءة » (٣) : « ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition « والسمتية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير . . . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى logique binaire .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية structures de subordination وهي تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعاونه بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres".

يقول فى كتاب « الأنثروبولوجيا البنيائية » :

« إن الأنثروبولوجيا يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القراءة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كانت التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهي على أى حال تؤثر فى بعضها البعض ، (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures Elementaires de la Parenté, p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن لبني ستروس قد توصل إليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من « الأنثروبولوجيا البنائية » ، نجد أن لبني ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأول فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها تعيننا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستمانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تعمل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يجرّد لكي يفهم . وفي حالة العلوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : "Anthropologie structurale", p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون عمك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقتى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج مدوسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج (١) .

والأنموذج عند ليفي ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائى ، أى خلة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أوقاف الملاحظة ويتولد عنها البناءات (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج (٤) . ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى حركة جدلية دائبة صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنمسة فى أوقاف التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتقاء الإثنوجرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائماً فى كتابات ليفي ستروس

(1) BADICU Alain : «Le concept de modèle», Maspéro, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في اللفاظ صلية^(١) .

والنموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)^(٢) ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشموري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل^(٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجراء دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخطأ بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé^(٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفرض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للفرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصوير الواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليني ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب
اواقع الاجتماعى كله ، فاواقع الاجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل
الاستعداد لمواجهة المشكلات التكنولوجية التى تناولها ليني ستروس ، أن نتعرض
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليني ستروس المتناقضة.
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات
الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليني ستروس على أنها تعبر عن
الحموية والتلقائية *la spontanéité* ، أما الثقافة فقد كان
تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle* .
فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل
ما يتصف بالذاتية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،
يصرح ليني ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية وه السر « الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسخ (١) . وهنا تظهر الثقافة كنتائج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجب لبني ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة ، (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء . (٣) »

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المسخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافية يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaires de la parenté », p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) هذا هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجتمعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم القرابة :

وتد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجذسين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء . وكان ليسى ستروس يصرح في كتابه البناءات الأولية للقرابة (٣) بأن كل ما هو عام (Universal) لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالدسجية والجزئية . ونظراً لمفارقة عجيبة ، وهى أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) تنسب إلى الثقافة ، وهى رغم ذلك تتصف بالعمومية (Universalité) (٤) هذه القاعدة هى : « منع الاتصال بالمحارم »

(١) عالم أنثروبولوجى انجليزى (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Levi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول لينى ستروس فى كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحمل هذه المسألة التى طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر فى نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعى الذى نجده عند أمثال Westermarck الذى يتحدث عن نفور غريزى من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذى يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعى غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافى ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universal ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو فى مفرق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre . Lévi-Strauss, P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمع فيه لنفسي بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة . كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولا شعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السحاب على أرض أولاء أو المنافسة (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحرم » ، فإننا (في الطبيعة) نستمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عناء سافر إلى ألفه وعجة . وعادة تكون مقايضة الذماء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid., P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستتبع وجود زواج قائم على الاختيار من النصف الخالف . أما
ليني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا
النوع من الزواج وجد أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدف إلى أن يكيف له النظم
الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immmanent*
منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه
الأولوية أى وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بصدد خصائص منطقية حالة
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يحتجى في
لاشعور بنائى .

إن « الخلفية لعطائية للتبادل : *Réciprocité* » باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما
تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية ،
« *forces* » ou « *structures naturelles* »

يقول ليني ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف
في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة « فلا بد من الرجوع إلى
البناءات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

ويشرح ليني ستروس بناءات القرابة . ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التى
بفضلها يزول التماثل بين الأنا والغير .

(1) Ibid., P. 88.

٣ - الصفة التركيبية للمدية *le caractère synthétique du Don* .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدي (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعوري الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصاً وأن الزواج الخارجى *ex gamie* ، واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التام بين الآما والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين للأثروبولوجيا ويكون معها علماً واسماً للاتصال *Communication* (٣) .

وفى كتاب « الأثروبولوجيا البنائية » يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى قابل تضاد . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d'ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن لسق القرابة لا يفصل عن اللغة بل هو أنة . ، إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط . .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . « Introduction » l'oeuvre de de Mauss , p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS . « Anthropologie structurale » , P. 56.

وهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١) :

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بذنبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اتنولوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع اللفة مقرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأُم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأُم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; 'Lévi Straus ou la 'Passion de l'inceste', Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقسم : لماذا اختار مجتمع معين لسق معين للقرابة
دون غيره ؟

يرى أم حجاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما - مقلته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجرع الانثوجرافي الذي يقدم « من وجهة
نظر منهجية ، وبالقيااس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) » فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ؛ (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي ؛ كما يقول Niels Bohr بالاختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) *Grand Larousse Encyclopédique* ، Supplément*، A a Z
1968، P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة
écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : *Anthropologie structurale*، P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ؛ *l'loge de la philosophie*، P. 163.

بعلاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلفة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احترمتها البنائية في نسق من العائبة والثقافة أهم وأشمل .

ويرى ليني ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب ، والألا منطقية ، فأقاموا وحدة « مصنعة » تحت اسم « الطوطمية » ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات المسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui » , P. 25.

(2) CRESSANT pierre. « Levi-Strauss » , p. 63.

طريقة بين عتلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية المرسدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الأثنولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان بمنهج التفكير ، كما أن البحث عن هذا للنهج واكتشاف « المولد المنطقي » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كملاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين .
Tableau de .permutations

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية .
يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة « Combinaison possible parmi d'autres » .

وتمشيا مع هذه الخطوات ستعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخطأ بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui», P. 14-

(2) Ibid., P. 18

Catégories & Individus فالطبيعة تشمل أصناف وآحاد
Groupes & Personnes والثقافة تشمل جماعات وأشخاص

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٢)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص « ثقافة » بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات المذكورة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نقسم عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص « ثقافة » من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لى ستروس ينتقد بشدة رأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابهاً فى الاختلاف . وهذا معنى :

- أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

(1) Ibid., P. 22, 23.

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
- لا يوجد تشابه إجمالي بين أفريقيين .
- غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أسير الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون تنقية في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : Livi-Strauss*, P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الإنساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر. ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين للنهج وبين اواقـع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمى والواقع الملبوس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائى » ذا عقلية « لامنطقية »، بحيث يوجد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعتزف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التى استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة . وهى إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائى محدود الإمكانات التكنولوجية ، وهى لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة . إن الإنسان البدائى قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « فى ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهى تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « فى ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طيعة فى الأكل بل وفى التفكير أيضا .

(1) LEVI-STRAUSS : « Te Totémisme aujourd'hui », P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية السابقة على المنطق ، عند ليفي بربل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالاحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس .
Logique du Sensible .
منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النىء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدى بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائى يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نحمده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية " La pensée sauvage " وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية : " الفكر المتوحش " . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجي أو وحشى أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لايعنى أى صفة محلية . فالعلاقة بين التفكير ، البدائى ، و المتحضر ، هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لإختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون : " تفكير الفطرة " استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmond ، "Lévi-Strauss" , P. 130.

(2) CRESSANT : "Lévi-Strauss" , P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage^٩ وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الاوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée

(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التقاى الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف الباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الاوحد » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه - pensée sauvage - لا أعمد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حميدة أردت فقط تحت اسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم ما في نفس « الآخر »
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعني أن التركيب اللاشعوري
يضمنا في تطابق مع صور للنشاط العقلي هي لنا وللغير في نفس الوقت ، (٢) .
ففي الوقت الذي تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذي يثرع فيه في الكشف عن اللاشعور الجمعي
(أو البنائي) للجماعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضاً قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التخييد أو الإرهاس anticipation العلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : Introduction de l'oeuvre de Mauss, P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التي درسها يقول : كل
شيء مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسي
من التفكير تقتضي أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شيء بالنسبة لنفسه أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة . وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
حسمه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضي تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائي يبدو منظماً .

(Fages : Comprendre Lévi-Strauss, P. 67).

الحديث . و فلسفة السحر لأن العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسمى ليفى ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنها لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية منسقة *étendu* . أما المهندس فإنه يبتصر كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسابه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجاز مشروعه .

وكما أن الهاوى « في المجال العملي (التقني) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براءة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن
الهاوى و « البدائي » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept
يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائي » يحتل مكانا وسطا
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية عديدة .

وإذا كان التصور concept يتميز عند المناطق بأن له مفهوماً وماصداً ، فإن
الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر
المفهوم والماصدق ولكن لا كوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة
ومتماصة Comme une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول
بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية
إلا أنه معمم généralisatrice أى على scientifique (٣) .

بما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح
بأن يكون « التفكير البدائي » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم
الملوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها
لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) « Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres ». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إلساني فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer le découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدّين من نوع (+ / -) .

أما المجال الحصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليف ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين التعتلين :

الذى والمطبوخ

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسروق ، و . كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة الحجم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الألباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية من أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الألباق للذوقة تخصن للرخى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

- | | |
|-------------------------|-------------------------------------|
| أ - الذى والمطبوخ | • Le Cru et le Cuit • |
| ب - من العسل إلى الرماد | • Du Miel aux Cendres • |
| ج - أصل عادات المائدة | • L'Origine des Manières de Table • |
| د - الإنسان العارى | • L'Homme Nu • |

(٢) LEVI-STRAUSS : « Le Triangle culinaire », in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة .
| Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجسد أن المشوى هو غذاء أرستقراطي ، (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً Universelle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أ. تناف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فإن جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطبخ مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إلقاء وماء . والإساءة هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; L'Origine des Manières de Table, (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت للطبخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهي من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الإشارة في المسمى إلى الطهي من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المسمى - في أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة في الحلاء بين الأعراس ومرتبطة أيضاً بجنس الذكور . أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهي المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المسمى فإنه يصحبه فقد وعدم . الأول يذكر بالافتصاد والثاني بالإسراف . أحدهما أرستقراطي والآخر شعبي .

وفي مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعني الموت (١) .

وهكذا يتكئف لنا كيف أن الطهي في الجماعة يمثل لغة نترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلي أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهي في ذلك قد تستعين إما بتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسملوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين . كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(١) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

ويبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس ، إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كرامن العقل *les enceintes mentales* ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخبئة تحت سراب الحرية (٢) .

وإذا كانت دراسة أنظمة القسراية والطقوس والأدعية الطوطمية *des appellations totémiques* قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية *les contraintes internes* ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا المظهر الجزائى *arbitraire* الذى يبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمناق الإحساسات *Logique des sensations* ومنطق الصور *Logique des formes* ومنطق العلاقات *Logique des relations* .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 203, P. 842-843).

(2) LEVI-S-RAUSS. *Le Cru et le Cuit*, P. 18.

لما الانبياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالآخرى مسيرة في جميع مجالاتها^(١) .

ويرى ليفي ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير يذمى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير^(٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعى) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة فى اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى ليفي ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Cratrice والجزائى arbitraire والفيضان foisonnante فإنها تتشابه فى جميع أرجاء الأرض^(٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفترة » قد تضمنتا محاولة جديدة فى

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale ” , P. 228.
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير . وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes ■ pensent dans les hommes ■ à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سلفاً أنه عتلت تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده ، هو مجموعة من الضغوط التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية . كما أن هويتها واحيدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة ، (٢) . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضاً ، هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية ، (٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على الأصح فاه غريب عن الصور كغرابية المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru ■ le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista ■ Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . ■ Introduction a l'oeuvre de Mauss ■ , p. XXV.

الخارج ... (١) .

للاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدته هذه البناءات من نظم للقراءة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأنساؤ، الرمزية (٢) .

ورغم أن هذا المفهوم للاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انبر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضاً في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

(٢) كان موقف ليفي ستروس عما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى عتبيء تماماً كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie ■ Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

لنفس ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وتحجم اللاشعور ؛ فكلاهما يفكر على
الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين ليفي ستروس وأصحاب التحليل
النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند ليفي ستروس هو مقولة الفكر الجمعى : Une catégorie de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مفهوم فرويدى
أو جمعى (٢) .

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج ، ملئ برموز وأشياء وديرة هي منه بمثابة
القوام Substrat ، ، أما وظيفة اللاشعور عند ليفي ستروس فهي رد
الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الاتصال بين هذه
الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر مقولة هذه الأشياء (٣) .

(٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج (الأسطورية
les archétypes دون النظر إلى السياق الذي يحتويها (٤) . فانها عند ليفي ستروس
فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle .
أي بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss » ,
p. XXXII. (٢)

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale » , p. 200.

والى جانب إهتمام ليفي ستروس بالسياق الذى يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمشغول ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متين . إنها تكن فى علاقات منطقية مجردة من المحتوى (١)، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدهما اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى (٢). وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن الفرس يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن الفرس هو يومه نهارية وأن اليومه من ليل ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالتقارنة مع أساطير أخرى نجد أنه يوجد تقابل بين الفرس واليومه من ناحية . باعتبارهما طيور جارية . وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جارية . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والفرس تحت علاقة النهار بالليل . أما البطنة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سما / ماء) والإزدواج (سما / أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحويل إلى لفظ تقابل تمثل علاقة من العناصر المتمايزة .

(٣) un faisceau d'éléments différentiels

هل لنا أن نأخذ بعد ذلك من معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرلوبوتشى مع ليفي ستروس فى أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما نقوله كما نفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : "Le Cru et le Cuit", P. 246.

(2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Française Contemporaine", p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماماً كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية، (١). غير أن الأساطير عند لبني ستروس يمكن أن تعنى شيئاً واحداً وعاماً : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءاً منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشته معالمة على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضاً أو تدبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل لبني ستروس يحدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن لبني ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعاً في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إيمانها بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً ، أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر ، ب ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . نفترض أيضاً أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات الخ . لأن الشخص «أ» بإختياره ذا خيرة ،
إن يبعث برسالة مرة واحدة بل سيحرم من على التحدث بأقل صوته عدة مرات
مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك إحتمال أن تصل
إليه هذه الرسائل المصونة مشوهة . فورا أنه يجمعها ، ويمقارنة ما بها من تشابه
أو تناقض يستطيع من توضيح معنى الرسالة .

نفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ»
إلى «ب» ، كانت تضع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى
هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه «ب» سيكون عبارة عن تسليع يوافق
série d'accords ، يماثل التوزيع اللوسيتي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4	5	6	8
1			4	5	7	8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

ونقترح ليني ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم نتائج
الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الإمكان مكونه من موضوع وحمل . ثم
تصنف هذه الجمل تصنيفا عاما حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب
ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة
تسمى mytheme . وفي هذا يلجأ ليني ستروس للقارة بورق اللعب الذي ينقسم
إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale» , p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale» , p. 230.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبيح عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبوتة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لايد كوبيس (والد لايوس) أعرج لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا المثل	أوديب يورث قلمس؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه) -	أنتوكل يقتل أخاه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أي يشتمل على جمل
ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٢) وهو الخاص بقتل الإنسان للمعلقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أخرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضاً بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجياً (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السجارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أخرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المعلقة ، وبالتالي هو ينتسب إلى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسمى هذا الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر للتحليل
البنائى للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدعى بدم طمسها نبات الكاراجوانا Caraguantia
ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانا تتميز أوراقه بنقط حمراء فى بدايتها)
ونتيجة لذلك إاضطجعت قوى الزوج وبدأ يتمش فى مشيه وأصبح يقتصر إلى
الرغبة فى العمل . وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صدم أن يفعل شيئا للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل فى الأغراش . وبعد جهد مضى فى الغابة
سمعت له طرفة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقريبا منها كان
يوجد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطا من
العسل وأجزاء من لحم ويطبخ الثعبان . ومجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان فى جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإتهامه . هرب الرجل وتعلق شجرة يعيش بداخلها
أسراب الينغاه ، وهذا زوجها بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
الينغاه . وبينما كانت تطارد واحدا منها لتلتهمه ، إلتهم زوجها القرصة وهرب
فى إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة فى الحفرة
ومانت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب
وبدأ فع من حب الإستطلاع جنى الزوج أوراق هذا النبات فى الشمس ، وفى
اللياء ، وسرا ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ . .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور فى ذهن القارىء أول المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت للأسطورة أو قطعة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللحظة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل الإنشائي للأسطورة والموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبحر الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقابلة للشولر جيا بالموسيقى إلى الارتقاء بما عن مستوى المحسوس والمقول وما وإلى المرحول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن في هذه الرموز قيسو بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

وإذاً لنقولنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سألقة الذكر لو بعدنا أنها تنقسم إلى وحدات ترتبطها أساطير تتأهل مثل :

تقابل بين المرأة ومنزوعة فوق نبات الكراواتنا وبين المرأة مثقفة تحت

نبات التبغ .

تقابل بين ما يجده الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الأداء وبين معرفة المرأة

ببطلها مباشرة .

تقابل بين الجنس للمرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن للمرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطيبة : فهي لا تملك فناً ،

إذا أنها إذا قدمت السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فإنها تأكل التي (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cuit et Le Cru», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكتمح ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يرج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يحمل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيق في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسم عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يحمل إلى التسليم بأرباب اكتشافاته تعمل بوقائع تمثل صفات عالمية العملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تركت إلى نوع من الدوجماتية . ولسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازاً إلى المسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أنهتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فيزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعده الإضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعاداً إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلاً .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 340.

ولقد شعر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : ...
 إننى لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إننى مستعد للإعتراف بأنه يوجد
 في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
 وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
 يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
 للقرابة » يودى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
 « النوى والمطبوع » وكتاب « من العمل إلى الرقاد » إلى فهم أفضل لإحدى
 الأساطير فإننى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتماً التسليم
 بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
 البنيوية من مكانة عليا حقيقية كما سنلقى الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل للقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومنهج كخط

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن دحض ستروس يعتبر الجملة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية ، (١) كما يرى أنه يشير الإيجاب بأصالة وصراحة منهجه . (٢)

وليني ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على أساسه ، كما أنه يرفض الالتفات إلى الفلسفة .

وكان سارتر قد وصف ليني ستروس بأنه حسي aesthete وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل . (٣) ويرد ليني ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا . (٤)

وفي الفصل الأخير من كتاب ، الإنسان العاوي ، يقول ليني ستروس :
« أتني أرفض مقدما أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندما ، المهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 1.

(2) Ibid., p. 9.

(3) «SARTRE J.-P. : «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage» , p. 234.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من عارلة استغلال أبحاثي لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تسام الا في التخلي عما يسمونه اليوم فلسفة . (١) ،

رفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشقى غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من المجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه . فينتجه بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص يرد بكتاب ، الآفاق الحزينة ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضويعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم ناعية ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد » هو هو دائما ، يتلخص في أن تقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن تقسم الأول مصحوبا بتبريرات الحسن المشترك

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : « Sartre » , (Seghers, 1966). p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم نهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه القرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux . وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..

« إن قصور هذا النهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أوعداً Un passe partout . بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً ... »

لقد طلب منا أن نحرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الفئوية Les théories les moins adéquates كي نرقي منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة . وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدرج عن الأولى . إن هذا النهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١)

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التغلب في نظر لين ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle même (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحرامنا للفيثومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة انطلاق وليس نقطة وصول ، (٣)

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

في صرح في موضع آخر :

« إن الفيزيولوجيا طالما كانت تتغير لأنها تخضع لإتصال *continuité* بين الواقع والمعاش *avec* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مستحسلا ومفسدا للمعاش . وقد تطلعت من غير أني الثلاث أن الاتصال *entre* بين المتحسرين ويتصل بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي ألا أن نستبعد المعاش على أن نعيد بعد ذلك في تركيبه *reconstruction* من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلسفة مجفأة طامرا . وهو في حديثه مع ريمون بلور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لبوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم . وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين يتمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطتهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) »

(1) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967),

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ونمها كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مشرطيتها لبني ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع " حقيقي " ، " réel " ، فإن كلمة " حقيقي " هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١) ونحن نميل إلى تأييد بيركرمان (٢) Cressant في أن لبني ستروس يحيل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديته وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها لبني ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً للسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : « Lévi-Strauss », p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60.

(4) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss », p. 140.

وإذا كنا قد قلنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
ولذا قلنا أن الأثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي مجموعة أبحاث
تحاول أن تعبر وضعيا ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً للمدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم للفلسفة
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات tous les structu-
ralismes. (١) »

وقد أثار هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولا شك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالاً
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« ورغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة »
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في غائمة
« الإنسان العاury » .

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste » ،

(Esprit, Mars, 1973) ،

(2) LEVI-STRAUSS : « L'homme Nu » ، Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حـد تعبـره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تمخضت عن بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لاترعى في أرض حررتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تختصر » (٤).

ويصرح ليفي ستروس في نفس لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتانسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدر للناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم » (٥) . وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى « نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu*, p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير
مُحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم
بالنسبة للإنسان وبالتالي نقترّب من الفيلسوف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بليقي ستروس إلى إقصاء الشعور
la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر
الطبيعية ، إلا أن إفتراض تنفيه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو
مشير للدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العنصر السرى لعلوم
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجيّة في دائرة
لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماوكس
ودوركايم وسوسير Sausseure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا
آخر « أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن أعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه » إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) في ثوب جديد .^(١)

وكان ليفي ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان ؟^(٢) ثم ألا يعني تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعري يعتمد من أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » ، وامتنع التفكير الحاد
« pensée froide » البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنعه من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة^(٣) (رغم ما في الموسيقى والأدب
من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدري . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين بمباراة وردت
في خاتمة « الإنسان العاury » يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالي الصارم للأساطير ، وبعد أن أجبنا إليها أسئلة
الاشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان ،^(٤)

(1) LEVI-STRAUSS « L'Homme nu », p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS « L'Homme nu », p. 582.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت العايمة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هي أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس معنى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند لينى ستروس ينبغى ألا تهتز في نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

وبعضى لينى ستروس في اتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن معنى تأخير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه » (٢) ، . ونظراً لخطورة هذا التصريح « ولما يعنيه من أن لينى ستروس لا يسهر فقط في اتجاه الذاتية ، وإنما يعتمد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إلتصافاً للحق أن لورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

نحدث لينى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التي تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولنا فإنه يقرر :

« إن ما اشتكته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً في داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السك الإثنولوجي المائل الذى يمشى ثقافات وطنية في العالم الجديد لن يتمكن من النفاذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهتم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF] Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-SIRAUS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يمكن أن تكون بالصورة ، والإثنولوجيون يمكن أن يكون بالمضمون ، (١).

وإن خير من يفهم « رباقيات » ، (٢) ، سواء تعرضت إليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

بما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفي ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى في اتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائي . فلحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفي ستروس يقرر في مطلع خاتمة « الإنسان العاury » ، (٤) أن كلمة « نحن » التي حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت « ترجم الرقبة العميقة في أن تنظم « الآن » ، في « نحن » .

أما « الآن » ، التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفي ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقي عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للآما أن تظهر ، فتوفيت ذلك هو عندما نكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل ينبغي عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطرب لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه (١) .

ليني ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البناية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أي واقع خارج النفس . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوي على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمسألة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يخص المشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما منوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من حقه له أول الأمر لأنه هو الذي ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة اللغز *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليني ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتجى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يخص المشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الاستعانة بها كتبه لينى ستروس عن المبدأ للستري النسيق . يقول :
« إن البنائية الأصلية تحارل أولا أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط
معينة . وهذه الخصائص لا تدبر عن شئ . يكون خارجا عنها . وإن كان ولا بد أن
تتصل بأشياء خارجية عنها ، فيبقى الاتجاه نحو جهاز المنع منظورا إليه كشبكة ،
حيث الأساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث
يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات » (١) .

« وإذا كانت » الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، فيبقى أن يمسك بها في ذاتها
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فإ القول في هذا العنصر الوجود خارج النسيق
الندروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمي ؟
« وإذا كان لينى ستروس يقرر في هذا النص بأن » هذه الخصائص ، يمكن أن
تبدل إلى التنظيم النفس organisation cérébrale ، فلنا أن لسأل (٢) : هل
هذه الشبكة النفسية réseau cérébral هي من نفس نمط الانساق
المدرسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما الحد الذي يرجع إليه
في هذا الاختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا الغموض في موقف لينى ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور
موضوعا آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu*, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 690-699.

تمام العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن
الأساق ثقافية، فليس من المدهش أن يتعرض العقل على قواعده في هذه الأساق.
فالشئ يدرك الشئ، والشئ يدرك ذاته، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف
ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر.

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف لينى ستروس، فالشئ هو نفسه
وغيره في نفس الوقت. غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى
لينى ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت
الزعيم في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن
أين أنت القوة لتنفيذها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس
التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن لينى ستروس يحدد أن هذا
الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *l'esprit perdu et retrouvé*.
أو ببساطة أخرى : إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل
معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ،
فإن من حقنا أن نسأل : كيف تنكشف هذه الحقيقة ؟ ومنى تنكشف ؟
وما الذى يوجب تنكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند لينى ستروس
فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

كان مدق في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
« Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes » (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن يوسعه أن
يتعرض لها لأنه وإن كان « يلح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا » (٢). ولهذا كله « فإننا سنقول مع
Pierre Cressant « إن الإفتصار على دراسة الإنسجام الداخلي للنصوص معناه
إخراج ليفي ستروس من أرض الإثنولوجيا بحيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة » (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير (٤) « Une complexité déroutante »
ومهما يكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظره للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : « Les Lettres Françaises », no. 1165,
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : « Esprit, Nov., 1963, p. 630.

(3) CRESSANT : « Lévi-Strauss », p. 36.

(4) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss », p. 151.

وفي هذا يقول إدوارد ليفش :

« لا يجب أن نفى أن ليفش ستروس قد امتشق أسلحه الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالعالم الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفش ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي للذوات الرموز (٣). فالساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستمر .

وقد أخذ على ليفش ستروس أنه ينهج بالكمال المنطقي ، للأساق Systèmes « لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه أوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليفش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت توضع وتؤيد بأمانة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفش ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لمجبه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 151.

(4) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 159.

وهو على سبيل المثال قد اعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .

« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يهدم ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق . وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تشير على عكس النظرية ، (١).

وقد أخط على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو يفنى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binair* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الإنسانى يميل في جميع المواقف إلى إجراء قسم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير القطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أملتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيختشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الخرويشة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إنشا من دراستنا للمجتمعات المختلفة ستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذى يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفى ستروس يتصف بأنه خيال visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعى كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسى للجيولوجى وعالم النفس ، فإن ليفى ستروس يبحث فى الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة « لما هو أساسى لدى الإنسانية . كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائى » تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفى ستروس كان يحتفظ ببدأ عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة .

ففى الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحنوى بالنسبة للأنثروبولوجى لأنها تتميز بالآليات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجى عليها لأنها « فى التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة فى منهج ليفى ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 23.

« بأن تفكير الطوطيين هو الأقرب للبناية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقريّة » (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكير إلى البناية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الشولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث مجالها الهندس الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والافريقية والهندية التي أثبتت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تفسح نتائجها على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury » يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et hermeneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu» 572.

- ٧٢ -

بهذا قد نأخذ العالم في نظر كبيرين حتى قيل أن عدد المثقفين عليه لم تعد
بكثير عدد الأتباع . يقول أحد المثقفين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى
بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن يستشعق بدونه . أما وقد أراد أساذفا
أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فقلنا أن نقول له : وهنا
نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسبا » (١) .

وهنا كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس : فيبقى الاعتراف
مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية
• *Opérationnelle*

وإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المخططات الأنثروبولوجية من الوصول
للمحطات *spécus* لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضربة
على وقائع أنثولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من
نتائج إيجابية . وأسمحوا لي أن أفرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات
عديدة . (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن
أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا
القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (*Esprit, Mars*, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : *Levi-Strauss*, p. 87.

عن الجانب العلمى فهما قويت حجته خصوصاً بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف مى بلاشك تتمدى نطاق العلم وتصل بالجمال التقليدى لكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة للميثولوجية التى بدأت بظهور « النىء والمطبوع » سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موسى سنة ١٩٥٠ ، و « الآفاق الحزينة » سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادى صورى Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقاً لراى لacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 124.

(3) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية « وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة » يجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً لتأمل المحضر . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ - ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحطين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يحدد بانزلاق في اللادة الجمادة ، أى يحدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفضي إلى الجحيم l'Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثاني إلى الجانب الطبيعي (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس تدأشار بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، يجد في محاضراته مع جورج شاربونييه (٣) أن ليفي ستروس يميز الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالتل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا ما زلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي المجموعة الميثولوجية ، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان (توريد الطيور مثلا) (١) .

وينسأل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي يتقل طعامه من حالة النيء (الطبيعي) إلى حالة للطبخ (المصطنع) . وإذا نساءنا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والخبز رمزين أساسيين تميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحراس قد تمحض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحراس وأيضاً العملية التي يختصها بفسر المخ للثيرات التي تمرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، وأنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثالياً idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي ، في ذاتها ،
 " en soi " ، قبل الواقع الأصلي Une réalité authentique ، وهي عكسها
 بقوانين طبيعة يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
 طبيعة الطبيعة نجدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يهتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
 الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحراس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
 كتابع لوحداث منصفة ولا متناهية وتنتس إلى فئات عديدة ، إذا فإتانا في عملياتنا
 التركيبية ، عندما نخرع العقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقبل إدراكنا
 للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام للقولات
 Categories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة
 التفكير الإنساني . وحيث أن للمخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر
 من نفس لفادة لدى جميع بقى البشر ، إذا فإ ، النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لا بد
 وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة للمخ تماماً (٣) .

(١) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لساننا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
 آنفا (في الفصل الخامس بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
 بالفسية في كتاب القراية . ذلك لأنها تنصف بالفسية على مستوى الظاهرة الخام
 وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعني ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الإنسانية ، (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . ليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) « بأن دقتنايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعني « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء » ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

« la réflexion pure se résume en une interiorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يثير - في صورة رمزية - إلى بناء العالم الخارجي
« la structure de l'en-dehors » ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع Beth
في « أن المنطق والوجسديقا هي علوم تجريبية تفتن إلى الإثنوجرافيا ولا ترد
إلى علم النفس » ، (٣) .

(٢) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
الاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا الاشعور طبيعي naturel
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
porteur de possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن الاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .
كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعي والرمزي والاشعور كلها متضمنة في بعضها
العض . فبفضل قوانين الاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
الاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير
الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
ليفى ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية ، يكتشف في نفس الوقت
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن
الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأنا
والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS .Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS .Tristes Tropiques, p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يحمل من اللاشعور حداً أوسطاً بين الأنا والغير (١) le moi et autrui. وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أي مشترك يتناوبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات تخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية ، (٣) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير . فهو يكشف في أعماق الأنساؤ، الاجتماعية بناء تحت صوري - Une infra structure formelle . ميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو مسبقاً للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللغات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة^(١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام لينقستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .
ومن هنا أمكن القول بأن لينقستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناقضة .

يقول لينقستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدى métastucture
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يبنى الخاص
والجزئي تماما كما لا تبنى الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات الملوسة
للمكان الإقليمي^(٢) . فالظاهرة الأميريكية هي خطوة أساسية في عملية الكشف .
« والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Dédution . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي »^(٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ . وذلك لأن عدد وبراء المعاني

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 153.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة *en avance* بالفئة لموضوعها ، كما أنها لا تهمل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال *en le devançant dans l'imaginaire*. وهنا نلاحظ أن لبني ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل *qui précède la raison* وما يتعداه *qui l'excede* لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى لبني ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent* كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى لبني ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرت دفعة واحدة (٣) ، فكل قسم .

(١) *op. cit.*, p. 163.

(٢) LEVI-STRAUSS : *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

وبلاحظ هذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأي شيء ، ثم جلت مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجد في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . . ومعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي . في تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)^(١). ورغم هذا التقابل فإن فتى الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتأذران معا كجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء^(٢).

== كاتب سياسة فرلسي (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق لينى ستروس في هذه النظرية. فالنفس الانسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سيايات حقيق . . . تلك اللغة هي التي أخرجت للفكر من سياياته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يتم له لينى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأضنا : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leolère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن بحريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة
بجالاتها ولا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتهما المتبادلة، فير أن هذه الإنسانية
قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخططة يمثل الأوجه
المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان في معرفة دلالاته
L'univers a signifié bien avant qu'on commence à savoir ce qu'il signifiait
ومذا التحليل السابق يفتج عنه أن العالم كان ذا دلالة
a signifié منذ البداية ، وكان يعنى بمجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته
الآن (١) .»

معنى التقدم :

إن ما لم يه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون
تصحيحاً للتصنيفات rectifier des découpages وتجميعاً للتشابهات
définir des regroupements وتعريفاً للتضمنات
appartenances وكشفاً لمنابع جديدة découvrir des ressources
neuves داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) . au sein d'une
totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المخلق » تعنى أن مستقبل الإنسان
le destin de l'homme « بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية = *Crépuscule des hommes* . و فرجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غيايب الظلام (٢) . و ظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) و برنالوس Bernanos (٤) . يقول برنالوس :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلية لغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : *Esprit*, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى « الإنسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH : « *Esprit* », Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, *Quatre Essais philosophiques* (Éditions en langues étrangères, Peking 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشيول الخلق » أيضاً أنها تتمشى مع تصور
ليني ستروس لفكرة الزمن الذى يشبه بسلسلة حلقاتها للهرس ، « تمبر القرون »
وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليني ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيائية لماندليف Mandelstéiff
وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع
المتنى واللا متنى هى فكرة مطمئنة لأنها تطبق لبعض القواعد البسيطة ولأن
الجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف
النقد كان معدداً له منذ الأس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجرية
« l'avenir est précontraint » (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « اليائية تحمل مجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن
مقارنته بمجدول العناصر الكيائية لمندليف (٣) ، كما يرى :

« أن اقترح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا
باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - ابتداء من الانساق الوجودية -
بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الإمبريقية نحو

(1) DOMENACH : « Esprit », Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : « Esprit », Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيان روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص
بعض العناصر الكيائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحت مكاناً
داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات للوجود ، والتي بدون هذا البرنامج النظري المسبق ، قد تمر دون أن تترك ا ، (٥)

ويؤكد بالفوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق النموذج ماندليف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة لبيني ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أم مايرحى به منهج مندليف هو فكرة المجموع المنتهى واللاامتد *l'idée d'un ensemble fini inextensible* فإن الباحث لايسم إلا أن يقرر أن لبيني ستروس يظل متأسفاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بالفوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللاامتد لا تختلف كثيراً عما جاء في مقدمة « علم الاجتماع والانثروبولوجيا » والتي كتبها لبيني ستروس سنة ١٩٥٠ من « أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات ونهجاً لامتشافات ، وتعريفات لامتضمنات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مطلق » .

ونلاحظ أن لبيني ستروس يضطر إلى الاستماعة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Mana على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير « بدائي » أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستمين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمطلوب *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكم الدال بالنسبة ، والمطلوب ، إن هذا ، الدال ، الزائد يسميه ليفي ستروس *signifiant flottant* ، وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« المانا هي قوة وعمل » صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت « مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* » موجودة في كل مكان وعددة ؛ يمكن معين في نفس الوقت « المانا إذن هي هذا كله » . (٣)

يقول ليفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم

إن البنائية تجعل العلم تاباً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « المانا » في اعتبارها .

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها » أو أن ينظفها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل
فعل رده إلى النسق الرمزي أي إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلي البنائي يجد
في معرفة المدالولات *les signifiés* ، أي المحسوسات ، وسيلة تنظيم عقلي
أو إعادة تنظيم فئة « الدال » في مواجهة المدالولات . والتفكير العلي لا يبدأ
بتجريد صوري *abstraction formelle* . إنه « بنائي » بمعنى أن « الدال » يقبل
إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدالول » أو « المضمون » . ومن هنا يضح
أن التفكير العلي البنائي هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائي » ، أي التفكير المجرد
الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ في الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل
بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما توخضه البنائية . ففي مقال بعنوان « البناء
والصورة » ، *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme*
والمضمون *le contenu* . فالصورة هي وحدها المعقولة *intelligible* ،
أما المضمون فهو مجرد عن أي قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur*
signifiante .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 59 .

ناحية وللنوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة

واحدة ويخضعان لنفس التحليل . (١)

وهذا يعني أن المنطق اللاشموري يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ،
علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملوس .

ولتوضيح ذلك يذكر لىنى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث
لأسطورة معينة نجد أن الملك ، ليس فقط ملكاً ، و ، الراعية ، ليست مجرد
راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدارات *signifiées* التى تعطيها تصبح
وسائل عموسة اتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات *oppositions* :
بين (ذكر / أنثى) ، طبيعة ، ، (فوق / تحت) ، ثقافة ، ، كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة *permutations* بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تمتد كثيراً عن المذهب السورى .

البنائية ومذهب كىط :

غير أننا من الممكن أن نلس تقارباً بين البنائية ومذهب كىط : فبالإضافة
إلى عبارات وردت بخصوص الحال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى
تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب ، الأنثروبولوجيا البنائية ، عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers
de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.
(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١) . إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقولاب افكر عند كنت : « لك القوالب التي تطل فارغاً لأن لم تأتيا المدركات من الخارج » .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية لبني ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متسامي - *Un kantisme sans sujet transcendant* . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات مقولات تملأ بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأتيا من العالم الخارجي » . فتفرض فيها النظام بدلاً من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتمكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول لبني ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن نموذج قد وجد أولاً في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢) . هذا بالإضافة إلى أن لعالم يسرده النظام عند لبني ستروس .

موقف لبني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر ولبني ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme », I. C.9.

وليسنى ستروس يهاجم التاريخ لغرض دفاعى *apologétique* ونقدى *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجى يشير ليسنى ستروس إلى أن هذا البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهى من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . فى حين أن البحث التاريخى الذى يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية *des expressions conscientes* ، يظن أبداً سجين صفة العرضية *contingence* وهى ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de' Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار فى كتابات ليسنى ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التى لم تحسم أبداً . كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس فى الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنى للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع فى كتابات ليسنى ستروس مامو إلا بجهود متواصلة لمحاولة السيطرة على نقص معين فى النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

فى الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليسنى ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* ، كما يرى أن هدفها واحد هو فهم أحسن للإنسان . أما من حيث المنهج :

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
 في حين أن les expressions conscientes de la vie sociale
 منهج الأنثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
 les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويطلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ولاشعور Inconscient
 في كتابات ليني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
 اللاشعور في الأنثولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
 موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
 وهنا لا يمكننا أن ندعى أن التاريخ والأنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
 واحدة Identité d'objet .

« هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
 Science des "expressions" de la vie sociale

والأنثولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هنا القول نفسه دليل على تباين موضوع العالين . »

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(١) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale » , p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها .

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمأهية بالظواهر واللاشعور بالشعور
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات
لللاشعورية les structures inconscientes التي تنتظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطري » ، فنجد أن ليفى ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إعطاء المعقولة على بقية العلوم .
ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
تتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
لإرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels « وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخفية ، وهورمونية وعصبية .
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيميائية .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى المالا نهاية .

فالحديث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، والى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها بجالا تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تلتصق للفق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة للفق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة للفق آخر . فثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى لفق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هو إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى لفق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من لفق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقي أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى أنتقلها .

ويوضح لبنى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب معقولته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فعل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية بوجهها لبق ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يصنف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفي وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل صجين إدراكه الخاص للمعانيات التاريخية ، وهو إدراك حسي بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة لبداية العمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفي ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يماش بها
الزمن بواسطة إنسان عايش
la façon particulière dont la temporalité
est vécue par un sujet

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة
التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتمدد القضايا procès
بتمدد الجماعات المتداخلة معها sous-groupes . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطي
وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس
(Sujet) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكن في الأثر المستمر لشعور
الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعرية ، Les expressions conscientes
التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامة الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة
بأساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يركز على فهم علاقة القبل والبعد ،
فإنه يحدث خطأ أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها للتاريخ ليتعذر
الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية
هاجرة عن التوصل إلى ضرورة حالة للوضوحات . وتفتقر بذلك صفة الضرورة
لتحل محلها صفة المرضية contingency .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن
لصيف « ضرورة » nécessité إلى الإثنولوجيا وعرض contingency إلى

التاريخ . كما سبق أن أضفنا . لا شعور . *inconscient* للبحث الاثنولوجي .
 « شعور » *conscient* التاريخ . وهذا الفصل بين ضرورة ، *nécessité* .
 و « عرض » *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو على وماهو
 غير على .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
 علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « التي .
 والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
 كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يتبعد كبداً كل ما تأتي به الأبحاث
 التاريخيه ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
 مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية . بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
 الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطي معلومات
 ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
 ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضروري لأنه يقدم للمعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
 نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
 ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « التي . والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البناءات (أو البنائات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ). .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة عمالة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها بمجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النفسي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتامية من الأحداث المنظمة ، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا مستقلة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد أنها فويا جدا مع موضوع البناءات لدى لينين ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* « ذلك الضمير الذي أظهر لهينا الفلسفة ثم العلم » بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من الممتنع أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان لينى ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) : « فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : مامية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهري في معالجتها لها . (٢) في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول لينى ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ التفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres :
 « يمكن لينى ستروس إلى تقيض ذلك ، يقول :
 « إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لاحتمالية الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
 ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie Structurale », p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cit. par De Ipola).

« أن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . »

وحيث أن ليفي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، إذا فإن العلاقة للتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه De Ipo'a (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظري الذي تستند إليه . »

كما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ ، نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليفي ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفي الذي لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه البنائي .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أن أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للتأمل المحض ، وما هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالجمال التقيدى للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالموضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . إن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن « التذوق الفني هو مظهر حسي للبناء » (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداءً من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شجوب تقطع آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : « Homme nu », p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبني ستروس « اتصالات داخلية » ، des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتثبيت la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البدائي » يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل لعمل الفني والمتذوق له . وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي « فتقويم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أى التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة القنوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للبخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلاهما تفرقان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (للموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلوجى للقصة الأسطورية ، والزمن الفجبولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كركيزتين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة طازفين يلتزمون الصمت (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال
تجميع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت .
وهذا ما يجعل للموسيقى كائناً شبيهاً بالآلة » ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم للعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقدمها ، (١) .

النزعة الإنسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية »
عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحلله le dissoudre ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢) .
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر -
فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تمكن
من دراسة خصائصها » (٣) . كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤) .

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage », p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه الجنائي « فزعة إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلقي الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢). لأن « النفس هي شيء بين الأشياء » . ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء . من قوانين الحتمية داخل شعول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتتم بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة . فتظهر خصائص هي ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهي التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إقتطاعاً مشوهاً للواقع » هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبتقت عنه النظرة إلى مرض المستعمرى . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

يبرزهم ؛ كما أنه كان يحجبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتب
مفعم بإتجاهاته الإنسانية كما كان . كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يفسر القارىء
بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتحرف على أحوال
البدائيين (١).

« فالإنثولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضا
إنخراط في مجال الإهتمامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت
للعلم الذي تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويرى ليبي ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى
الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى
أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملحة ضرورية لدى
الإنسان (في حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم
بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية
وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى
الإنسانية (٣) . إن الصفات العامة للنخ الإنساني ينبغي أن تتحول إلى صفات
عامة لثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le métier d'ethnologue » : Annales, 1961,
p. 17.

(3) « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme »,
dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtell,
1962, p: 244. (cité Par Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة من الطبيعة الإنسانية . يقول لينى ستروس :

« في مرتنا هذا ، نحبك شرح الناس في تقديم العديد من صور الحياة . مجرد أن نريد ما قوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالآنا . بل إنها تضع العالم قبل الحياة . والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل عبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكهف هما دوج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول لينى ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المسألة » :
« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن تكون مركوبي الذات
« *individualistes* » ، نختص « عدم طهارة الأشياء » للفردية وهو
المذهب الذي تبرغه الضيقة ، الآخرون هم الجحيم ، « *l'Enfer c'est les autres* » ،
نعم أن الأسطورة البدائية تفرغ من أخلاقا معارضة تلتصق في أن الجحيم يمكن
حينئذ نحن : « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ، ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة
للتوجزافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتحضرين منشقة على
نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

وبعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذي ألفه
ليني بيترسون وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المباشرة ذات
الصيغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند
إلى العقل Un universalisme rationnel، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة
على أخرى، ويدين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة المتمركز الإثنوجرافي
ethnocentrisme أو المتمركز حول العنصرية.

لن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على حكم لشي لا يمكن
أن يقال بسهولة مثل حكم القوة للبيكانكية مثلاً. ولذا أخذنا عينا آخر مأخوذاً
من ثقافات قبل أنها في دور النمو فإنه قد يطعن دروساً في التفوق والعلو. فمثلاً
قدرة اليندو والإسكيمو على الحياة للظفيرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لريهم؛
والنسق الفلسفي الديني في الهند système philosophico-religieux de l'Inde؛
وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التي أحرز
فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة
تذكر منها التنظيمات المعالية للغاية في الدقة لدى الاستراليين، وثرأ وهراة
الاختراعات الجمالية لدى الملائيزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الآواني الفخارية والذبيح.
ولم تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه
الفضول (٣).

(١) LEVI-STRAUSS : Race & Histoire, (Unesco, Gouthier, 1961)

(٢) Ibid., pp: 46-50.

(٣) Ibid., pp: 55-56.

ويرى لينى ستروس أنه إذا قلنا الحديث عن ثقافة عالمية فينبغى على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع اللذين ينبغى أن يكونا صليهما على كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلانها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

كما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية لينى ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتى مسؤوليته ودوره كباحث في العلم الإنساني عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتعمق بالفهم للقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العاقل » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغى الفرد الإنسانى *la personne humaine* ، وقسمته إلى قسمين . ولكن لا ندمش تماماً كما كنت سأندمsh لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل » *La théorie cinétique des gaz* (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تدرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قدمدد حياة العائلة ومحتويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداماً رمزياً والمعنى » .

(1) Ibid., p: 77.

« إن علوم الإنسان ، إليها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخفى وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تخفى دائما ولن نصل إليها أبدا (١) . »

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتنافس فيما بينها ولا يبنى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبشها والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتخصص فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحسبون معهم جميع الناس أو أن يجدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... يبنى الاعتراف بأننا زايام ليس لنا نفس الموضوع » (٢) . »

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا يبنى في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تخفى دائما ولن نصل إليها أبدا » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأيتا في هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديدا على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أمروا مسائل جوهرية إنصرفت الانثوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقسيمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمتنا - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعالمون بالصمم ويفرضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أحماق النفس ، (١) .

ويبدو أن ليفي-ستروس في تعامله على الفلاسفة إنما يدير بأقول للفلاسفة ويذكر بتنبه بأقول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يفضي إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإجماعات الحالية بالفلسفة فيعني من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخمض لمن سار في ذلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة - C'est une entreprise auto-admirative وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتعد عن المعرفة العلمية التي يحترمها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحمل حمقها التاريخي وأبعادها الانثوجرافية لكي يظل داخل عالمه الضئيل المغلق ... إن أبعاد هذا الاتجاه - وهم حاصرون بجزان أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع محلي ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدد من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كانت تختلق في هذا الجو ، أرادت أن تتطرق لكي تنفس الهواء النقي ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية ازواجهم الخاصة *victime de ses propres caprices* ونخس الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » وأن تركن إلى نوع من البقاء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهم بإغراء القارئ كي يتبعها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك ولا تتطرق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندراته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاury » نظراً لاهلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (لسانه وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .

«سارتر فيلسوف الحرية»

(١٩٥٩ - ١٩٨٥)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليني ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والمصور الحديثة « Les Temps Modernes » تنشر مقالات ليني ستروس حتى سنة ١٩٦١. فغير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب « الاتفاق الجزئية » ليني ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية ، أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية ، كما سخر منها ، لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعلامات الأزياء . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدل » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » ليني ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع الرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العناري » ليني ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الأنثروبولوجية بوجه عام وسارتر بوجه خاص ، فيصف مذهبهم بأنه « أساساً ميتافيزيقية الخلق » « des idées métaphysiques du grand » ويؤيد هذا القول بتوضيحها المعجزة بالذات (١) « C'est une entreprise auto-admistrative ولا تخلو من سذاجة .

(١) LEVI-STRAUSS ، L'Homme nu, p. 572 .

وبما تقدم نجه أن الصداقة بين سارتر ولين ستروس لم تستمر طويلاً . كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) الماركسية للشركة لإنتاجها الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمراً أبداً في كتابتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن : فيلسوف الحرية ، لتسحق بتبين لنا ماله وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروكستاني من الألاسكا ، وتزوج أمه وأمو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في أبيه لاروشيل La Rochelle . وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجهليون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى حواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروائيين الأمريكيين وكانت تجذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٢٢ - ١٩٢٣) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : «تساوي الأنا» ، «البصيرة» ، «موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات» ، «كلها تمذهب إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية» ، كما يظهر فيها التفكير الخاص ببيادر . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفه : «العرف» ، «والحائط» ، كما عرف كناقداً أدبي من مقالات عديدة بمجتمعة بعنوان : «مواقف» .

وقد أسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن حنة أشهر ، وبدأ أول محاولته في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تفسر باسم Bariona . وعندما أطلق سراحه انضم للجبهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للقارمة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » ، وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المألوفة ، كما تظهر له تمثيلية « الآباء » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديموقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موق بدون كفن ، المومن الفاضل ، الإيدي القنطرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء التونا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الجيوب . على سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر « أولفه الفلسفي الهام » نقد العقل الجدلي .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette « Sartre » (Seghers 1966) pp. 185-186 .

تكون منه الإيجابي :

للمنهج الفلسفي التي كانت تدرس في العشرين من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٢٠ كانت تنهج نهج للتبكيارين والقياس معزوب. كانت كان المذهب العقل المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضيق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة وعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما يقترحه. يقول سارتر : «لأننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجواب التراجيدي الحياة» (٢). وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان هدفه إل التقليل بقدر الإمكان من جانب الأعداد واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣) .

وعلى هذا الطريق إجمعه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجسالت ، كما إجمعه في تفكيره نحو المصير الذي يبين فيه (٤) .

- يبين على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعته . وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٢٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يبين على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تدخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 50.

(4) AUDRY Colette : op. cit p. 8 .

بوالصحية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت التمهيد والسرديات
في تحليل الواقع المعاش.

ويتمى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من
الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب «نقد العقل
الاجلدي»، فإننا نجد لعلنا علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للفلسفة الفلسفية للمذهب
سارتر حتى يظهر كتاب للنقد أي حتى سنة ١٩٦٠.

لقد تحدثت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب «الوجود
والعدم». وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن
الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). نقول أنه كان بعيداً
غنياً أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على تميزه هو رغم قراءته لكتاب
«رأس المال» وكتاب «الإيديولوجيا الألمانية» سنة ١٩٢٥. فالفهم عنده يعني
الإيجاز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير
في تلك الفترة (٢).

لقد حرص سارتر في كتاب «الوجود والعدم» على أن يثبت للإنسان حريته
وأن يجعل منه خالقاً ومشروعاً لأفعاله. فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان
يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى
بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

La subjectivité . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته . l'homme . est un projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف نفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية . إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والثانية هنا تعنى الاختيار الحر . كما أن الاختيار يعنى لعبة قيمة معينة للعبة وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً ، وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق l'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يمتل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

للماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة . ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الطبيعة . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه son passé ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يجرنا إلى الشيء في ذاته L'ou moi (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ، لـ دكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(٢) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp. 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية « فالحرية هنا تعني قدرة ذاتية على الاختيار (١)، أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطى المعطيات الواقعية (٢). خير أن هذه الحرية ليست بدون قيود. فكتاب الوجود والعدم « يوضح قيتين أساسيتين أمام الحرية : (١) واقعة وجودي نفسها ، على اعتبار أن وجودي لا يتوقف على « وأني لست حراً في ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود الآخر ، « على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتي (٣).

أما عن القيد الأول « فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إن شيء فينا (كالإناء مثلاً) لا يكون لنا إختيار في وجوده ولا يكون من خلقنا نحن « إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية « (٤).

وفي عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع بما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته ، (٥).

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذي يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٢٥ .

(٤) SARRE J.-P. : « L'Imaginaire » (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(٥) Ibid., p. 8).

نفي لوجود أى شيء (١) . وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور بمعنى تميزه من الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود ، وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢) .

إن الحقيقة الإنسانية *réalité humaine* هي ذلك الشعور لو للوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن في الإمساك بذاته نفيًا للوجود (٣) . *Se saisir d'elle-même est négation de l'être* .

يقول سارتر في « الوجود والعدم » (٤) : « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى مسرل - فإن ذلك الشيء سيكون قطعة الحجر الأسود للقاء في عمق الماء واتى قتال من شفافته . هذا الافتراض إذن ، سيقتل الظلمة إلى الشفافته (٥) .

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الانا هي ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذاتنا طبقاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذاتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦) .

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى في كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه في الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Être et le Néant », Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، لم يكن يفتح عن نظرية اجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى - في هذا الكتاب - بصورة وعى آخر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته (١)، كما أنه لا يسمح بإفتراس وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب الوجود والعدم إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان محمد سارتر للذاتية مزده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض الوعى البشرى أية فتنة على المباداة (٢)، وهى المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها تزد به إلى هرد موضوع، كما كان محمد للذاتية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريد سارتر مؤسسا على الحقيقة، ولكى يكون هناك حقيقة ما يبنى هذه الحقيقة أن تكون مطلقة، والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فى نى متناول الجميع بشرط التوصل إليها من خلال مرحلة، إن طاعتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال فى الكونجوتون نجد أنفسنا نكاتف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً، كما أن إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن، فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانيا أو مسيحا أو غيرا إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك، وبممكننا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يجدد ماهيته ومامية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص ٥٠٧

(3) SARTRE J., p. : L'Existentialisme est un humanisme (Nagel, Paris, 1960) : pp. 54-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن
فنبش أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط
الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه
سارتر ، الحالة الإنسانية ، *la condition humaine* ، وهو ما يخضع له
الإنسانية جمعا (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن
يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة
الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ...
ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى
أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة
بإستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صورته إلى صفوف
الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر
العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكنى الفيلسوف أن
يتادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ،
من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا نهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض
الأواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

(١) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme » ,
p. 68 .

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلي » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبناءية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١)

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتل على موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لacroix وهو أحد الباحثين للعصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلي » و « سجناء الوطن » .

ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة الموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها ، (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس « نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Française contemporaine », p: 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٤٠٧ .

(4) AUDRY Colette « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجليل » ليس بندي عميق كبير
وستعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتوتها الكتاب ثم نناقش
هذه أهمية في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولا مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول :
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
باسماء مشهورة : عصر ديكارت و«لوك» . عصر كانت وهيجل ، وأخيرا عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ القويكن «عودة إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أصلا في الفلاسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشبهوا في نهضة
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناسج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إل وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد
واستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تلبية بعض ما شيدته ، وثني لهم أن يجدوا فيه ...

(١) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما يزالوا ينتقدون التفكير الكبار الذين قضوا
 نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماعات متطرفة *la foule en marche* هو
 الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون . كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
 « وخلقهم » . هؤلاء الرجال الذين *Ces hommes relatifs* أقترح أن
 يسموا *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
 إذن أعتبرها *idéologie* : إنها لسق طفيلي يعيش على هامش
 المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
 معها (٢) .

حقاً لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية لأول الأمر . فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يفتق في تفسيره
 للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية . غير أنه قد حاول في كتاب « النقد ،
 أن يستوعب في نظره إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود
 الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود
 تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقر سارتر أن لكل عصر فلسفته المجرية عن الحركة العامة للجموع والتي
 هي بمثابة مجموع للمعرفة للعامة . رسمياً ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
 أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل
 نشاط بشري وادفع ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
 pp. 17-18.

الذى يحدد عصرنا ويبرر ~~هـ~~ هو الماركسية التى هى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire. elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن
للاضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدول الميجلى على المادة . إنه قد توصل
إلى الاداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه
لذاته إنما يخلق التاريخ أيضاً . غير أن جدول الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية
إنما يرد الفرد إلى مجرد شئ بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل
La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المنهج الوجودى.
فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعلم » وبين الجدول
الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indetermination
التي لم نكتشف عن كتب .

كيف نفصل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟
le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلي يذمى العنصر عليه داخل أنثروبولوجيا مادية
جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت
العمل الإنسانى فى علاقته بالالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يمارس

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلتقي بكل المقترحات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الإنفاق. كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي : *la totalisation historique* . اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية. ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت. ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة بدون من الممكن للمصادقة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت. ويرد بيارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحديث الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً بكل الفرص التي مهدت لتلك الشخصية الأمر (٢). ومن هنا يرى أنه لا يمكن للمصادقة، كما نرى أن هدف ازجودية، هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول والاكتفاء بالذي تفرضه القوانين العامة (٣).

ولذا، كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنشائية، فإن الروحانية تنقل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة. غير أنها الآن يستعيد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة، بل عن حرية ومقيدة بحرية : « Une liberté librement limitée »

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب «التقدم» يتعرض بلياسة عميقة لنقد رسالة عن الشر *le mal* (٢٥)،
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف؟ ومن يتكلم؟
ومل يمكنه أن يخفى؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

وبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية لها كـ *la praxis* «فيعرض
للطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو «ماوروني»
«منهج تركيبي بلقي أو إنشائي يصنع لنا بأن نطع أبديتنا على التاريخ البشري
يوصفه حركة «تجميع» *totalisation* تهرى دائما على قسم وساق» (٢٦) .

وعلى هذا فإن كتاب «التقدم» لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالي -
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ ، لأن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما يحمل التاريخ مظهرها والتدخل إلى عقلية تاريخية *une rationalité*
historique تحمل معنى للعقلية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين في ذلك بالعقل -
الجدلي كما سيأتي بيانه .

إذا كانت المعرفة هي نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة للشأن *besoin* أو نتيجة للفرد الحاجة حوته كان مفهومه «الحاجة» ونحن
أم المفاهيم التي يسميها كتاب «نقد العقل الجدلي» تماما كما كان مفهومه «القلق»
بالنسبة لكتاب «الوجود والعلم» وترى الأستاذة بارنو *Barnes* «إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : Histoire et dialectique, in Le Monde
hebdo no. 1298, 12 Sep. 1973).

(٢) في خطاب سارتر إلى جاردى . (ذكره زكريا إبراهيم) .

سارتر يرى جديدة يستقيم لأول مرة شيئاً من الخارج، (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خروج ذاته، أى إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال « المادة » ، لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أدينا تضامناً لا - إنسانياً - بسبب إليه دوراً كبيراً في تكبير صفو العلاقات البشرية . (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقعنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك الضمير « اللا - إنساني » ، الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة » في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تتكسب كل خصائصها إلا بفضل الإنسان . (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى السادة على اعتبار أنها تعنى « أشكال المادة » ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تظن في أبحاثنا ، ولأنها هي التي تحمل التاريخ الإنساني ممكناً (٤) .

(١) هذه الملحوظة للاستاذة بارنر جاءت في مقدمتها للترجمة الإنجليزية « مشكلة للنهج » ، وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٥١١ .

(٤) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique » P. 207

إن جان بول سارتر يخصص في كتاب «التعد» فصلاً بعنوان «الندرة والمحط الإنتاج» (١). وقد اشتمل هذا الفصل على الدياكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر *l'Autre* إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي . وذلك بسبب وجوده وإيائي في مجال عمل موحد *memes champs d'action* . وإذا كنت أواجه خطر الموت من نحوائل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنني أتصلها على اعتبار أنها عنف أهمي لا يتوافر فيه النية للقضاء علي . إنها من الممكن أن أجهض علي . غير أنني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة ونخضع لقوانينها . فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لمصلحتي ، وذلك بأن أقلل تبديجها من احتمال حدوث المخاطر . فينحني العالم في النهاية أمام مشروع *mon projet* ، وانصياعه لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أتاني خطر الموت من الآخر *l'Autre* ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة . وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقبل عن ذكاه ، يخطط لمشروعاته مثلي ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضاً على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أفنت منه ، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعاً . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ، هي مبادلة متربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* . وهذا هو الأصل في سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية *le péché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعي

(١) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضيق عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارة تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستيقظ هذه المواقف *les intérioriser* أى تعاش بواسطة الإنسان . فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .
la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهدق به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يعبر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر يظهر للسيء . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة للاستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والحروب الجماعية . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قنط حقيقى . فالنقى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة . وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما
تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة . Un monde de rareté .
فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع
ساعاتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن نصف سكان
المجتمعات المتقدمة لا يتخلو من فقره . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان
الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من
الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدل هو الذي يفسر
الجدل التاريخي .

وسارتير يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاجنوية حتى يؤثر ماديا
على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته للمادية من جهة أخرى بمنحوله بالجسم
البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في جميع الأشياء . لتحقيق
تحقيق عملية التحول الجذري ، التي يحدث عنها سارتير . وهي تلك العملية التي
تسحب بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - بصطليح للمشروع
البشري ، بالسلب الجوهرية للأشياء - دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته
الاصولية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يهيئ منظوبا على
عملية تبادل ، ثم بين الشخص - و الشيء - ، فالشخص من جهة يخضع على
الشيء دلالة إنسانية . يتناهي من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعا
في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى شيء . ولعل هذا
ما عبر عنه سارتير - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية ، . ولولا هذا التبادل المستمر الذي يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان في وسعنا أن نتحدث عن أى مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شيء ، فإن العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي هي التي تفسر الجدل التاريخي ، وبدونها يفقد الجدل التاريخي معقولته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا فردية هي عقل مركب . أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذي يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد في كل العلاقات الإنسانية حتى في الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هي سبب الاغتراب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ . ونلاحظ أن التبادل الذي يتم بين الشخص ، و الشيء ، هو هنا تبادل إيجابي بناء إذا قارناه بالتبادل للغرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضا أن كلمة *Réciprocité* هي ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر في الفصل القادم .

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مهتدر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى صنف *la liberté*

• *commune se fait violence*

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شمر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى إستحالة إستمرارهم في الحياة ، فقد استند هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحيته الشخصية كما قبل الإنخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقب أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة،^(١) . وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاضاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالصنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة للخائن ، وإضاء بالنسبة للجلاية . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان ينبغي أن نفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها حسيطة لعمل كثرة عديدة في داخل نفس البوتقة المادية^(٢) .

وفي هذه البوتقة نجه أن كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية^(٣) . ومن هذا يتضح أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد تناول الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البرقعة للمادية وأيضا عن معنى الحرية في هذا السياق المادى .

• إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد امتداد ، محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان ، كما أنها تصبح عن طريق البشر ، وبالمقاييس إلى البشر . بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ ، (١) . والإنسان باعتباره كائنا عضوياً هو أيضاً كائن مادي يتعدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة بالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف ابتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية للمادية » ، monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

• فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجرد والتحجر ... وتوافق أن القول بوجود « ديالكتيك » في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء . ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود للمادى الذى نسميه باسم « الإنسان » فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هبولى » ، أى على أنها

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت في كتاب النقد لسارتر :

S'il y a une totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » . لكن من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، وبمعنا فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه . وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تتطو على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » التي تنبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة (١) .

عما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بحسب الإنسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتقترب بسبب الندرة والعنف ، وتتصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراهات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre », p. 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدل » ، كما أن الانتقال من الحرية في موقف *liberté en* situation إلى الحرية مغتربة *la liberté aliénée* يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعي » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحمّل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل - ترد مع زوال الاغتراب . *dans une société désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والانتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما يتحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

-
- (١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .
- (٢) هذه نقطة اختلاف جذرى مع ليفى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .
- (٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلاحة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » ، إلا أنه لا يمانع في إقراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسمال عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى إبتداءً من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يبنى الإعراف أولاً بمحدث تحول ملوس طراً على مفهوم « الحرية » . فالانتقال من الوجود لذاته Pour-soi (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (الممارسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الإختيار فنقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة « أى إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كاملة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودرى Colette Audry^(١) . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعلم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعلم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١) .

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولايت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid.; p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) الفسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تتضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطوة النهائية في البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ولشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر عى وجه التحديد ، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » ، و « الطبيعة الإنسانية » ، لأنها تعتقد أولا وأخيرا في حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسلمات قد تسبب في تعطيل حرية الإنسان لو افترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسي والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث في أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر في صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسي وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفي ستروس في حديث تليفزيوني أنه في سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنونا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي إنبثقت عنها موالب كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتابه « تفكير القطرة » ، (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحسس للذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تخط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البهرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبك أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفكير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ، فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتغير في نسق غير شخص « dans un système impersonnel » كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Magirot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلج في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فامتد لفسكرة البناء . راجع : « Esprit » , Mars 1973 .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme Personnalisme » , (P. U. F. , Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا - يميل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ،^(١) . وسأوتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » ،^(٢) . أما لبني ستروس « وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le dissoudre ، وينحاز إلى فئة التجريد والفنق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ،^(٣) . والتاريخ عنده ، يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » . فيصبح - زء - من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن synchronique^(٤) .

الفنق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما الفنق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق من حياته النفسية » ،^(٥) . غير أن المتحمسين للفنق - ومنهم لبني ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية Une vérité intemporelle . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss » , p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnelisme » , p 50.

لا يمكن أن نرد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساق systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد الفسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين الفسق والوجود أو أن الفسق والوجود هما حذر الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١) .

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة الفسق اللا زمني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجمايكة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح الفسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كمعصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان الفسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إقصار الفسق إقصاراً للباطنة Pimmanence (٢) . وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه الباقى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ القمير لكل شئ ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة لتاريخ فإن الكل يلغى أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣) . وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(3) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين (١).

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفاعلة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢).

للسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ (٣).

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدما هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت للشككة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sep. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme et Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار لبني ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفئة لى يمكن أن تلغ موضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإتينا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢) .

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه تذبذب بحقيقة موضوعية أو مشاركة في دياكتيك الضرورة (٣) .

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ الإنسان ، إلا أنه يتعذر عليها أن تصفى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا يفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme et Personnalisme», p. 118.

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فنصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن « الوجود خارج الذات » فى علاقة « الموجود لذاته » ، بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعنى « التغيير » ، عن طريق « العمل » (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجور» «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلطنا مع أنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة « والتاريخ » والفكر « لترتب على ذلك : ألا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتد على مواتاة التاريخ أو عاباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شئ أهدافنا . ولو كان هناك «ديالكتيك» طبيعى « لترتب على ذلك نتيجة ثابته هى أن يكون الإنسان مجرد « كائن طبيعى » ، يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلق المعنى الذى يريده على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود «ديالكتيك» باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق ، في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا «الجدل» (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتفتنذ بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليني ستروس فن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف بليني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « flèche du temps » . فالوقوف البنائي أول تمر كزأ حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » للدكتور زكريا

إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية

التأليفية المترتبة عنها) - (Thèse, antithèse, synthèse) .

الصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى « الإحساس
الجيولوجي بالزمن » عند ليفي ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجي للزمن » قد استخدم لمصطلحات
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا . إلا أنه يفضل مصطلحات علم اللغة
البنائي مثل الدال والمدول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la
métonymie) (٢) وأيضا المباشرة Immance

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة »
ب عنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(مجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست متممة كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبنى لنفسها عشا وتغير زراقات
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا metaphorique ، فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالمباشرة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الإنسان (١)، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية، فإن لبني ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع. يقول: «إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في أواقع الفيزيقي أو الاجتماعي». (٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة *le pressentiment des philosophes*. (٣) وفي خاتمة الإنسان العاury، يصير لبني ستروس على أن تكون البنائية غائية (٤).

le structuralisme est résolument téléologique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة. وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية. وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائما.

الأثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم «نقد العقل الجدلي»، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6:5.

الألماني كنت (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكاناته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني « وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحسب أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لنصوات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يحمل التاريخ معقولا « واستنباط المعقولة التاريخية التي تحمل عمل المعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويشمل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نملك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أوردت إيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي لاكتشاف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) همانويل كنت : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine » , P. 158.

(3) SARTRE J. - P. « Critique de la Raison Dialectique » , P. 10.

الإلحاح ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها المفكر التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اعترض أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدلي ، لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطالب لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يصل طريقه في المجرى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد . فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليحجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette « Sartre », P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثانيا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بنياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا تستظل ركائز المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، ظالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مودوجة للمعرفة وللوجود » فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة عقل (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P., Critique de la Raison Dialectique, p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : Panorama de la Philosophie Française contemporaine, P. 156.

كما يرى أن العقل الجدى المركب *constitue* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعائمه وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* ^(١).

من كل ما تقدم من العقل الجدى يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا « فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) » وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن « الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* » ^(٢).

وفي الحقيقة « إن مسألة التمييز بين عقل جدل وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر.

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدى على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي.

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدل » لسارتر لا يمكنه إلا أن يعلم بأن الكاتب يتأرجع بين مفهومين للعقل الجدى : فهو تارة يحمل العقل الجدى مقابل للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سيلين محتلمين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقل من شأن المعرفة العلية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقل إنسان عن أعمال العقل التحليلي للتوالم : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنهم يعرفان بمفاهيم مغلقة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلها ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كضد antagoniste ، إما كمكمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع لبني ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما
 toujours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم ويتقدم بلا انقطاع والذي
 يفنسه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم حله بوجود
 هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها
 العقل التحليلي لكي يتحسن pour se reformer ، وذلك إذا زعم أنه
 يفسر مسألة الله أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل
 التحليلي عقلا كسولا paresseux ، فإن لبني ستروس يسمي نفس هذا العقل
 جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليل عند لبني ستروس أن
 وصفه سارتر بأنه مادي مقامي matérialiste transcendantal وبأنه حسي
 esthétique ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر لبني ستروس
 يتمحور في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
 la résolution de l'humain ou non humain

وفي مراجعة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان
 يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل
 (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid., p. 326.

(4) Ibid., (Voir également « Critique de la Raison Dialectique »,
 P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تقاسم عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لأن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .
comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأثرية والأدبية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المكان بالنسبة للفنسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢)
ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمرقل الخطوط ، le mouvement qui dérange les lignes ، أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات ، la permanence des structures تغيراً مستمراً » (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., « Critique de la Raison Dialectique », P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » .
 وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر
 التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
 الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور
 الإثنوجرافيا ، فكلاهما يتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث
 الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس :
 « إن التاريخ هو منهج لا ينسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك ضروري
 لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير
 الإنسانية » . ومع كل هذا فوافقتنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل
 بالتاريخ ، فإذا نحن قانون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز
 بين نوعين من الجدل : (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ،
 وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به مجتمعات يقول عنها أنها
 « بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيته مشوهة وغير
 مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة (١). وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن توسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية *savoir conceptuel* خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن *synchronie* ومن خلال التطور التاريخي (٢). وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البداية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً نظام متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين إثنولوجي) (٣). وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر) فإن حركة الأنثروبولوجيا تشير من جديد وبصورة جديدة (إيدولوجية الوجود) (٤).

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين النوات، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستجد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه). (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss « La Pensée sauvage », P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى سهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما انبئادى الأولية للأنثروبولوجيا السارتريه فإنها لاتنضم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى الماش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتجاوز *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبا

(1) SARTRÉ J. p. « Critique de la Raison Dialectique », pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهما يشمل الآخر ويتضمنه » (١) .

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين *de l'accès à l'autre* أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر تتضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرمنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإفهاز الحر والمللموس لامل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العاطفية للتبادل *Réciprocité* وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فلها ترد عند سارتر إلى مجرد « إمكانية موضوعية ومتنشرة » (٤) . *Possibilité objective et diffuse* .

ويرى سارتر أن « الهدية *le don* هي الشيء للآدمي الذي يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المعكافئة la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم إعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام بهنه بمعاملة آخرين
كضيق ... والهدية من تبادل معاش في اتجاه الزمن
comme irréversible

ولكى تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المعكافئة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، بمعنى أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان
الذى نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهى تعرف بالتقليد tradition أو القانون
(١) . la loi

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

وبرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المجادلة) réciprocité كمعلاقة داخلية
للجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أى بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأراء ، ولكن ليس كمادة راکدة
ولكن كـ جميع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كمعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARTRÉ J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. '88.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردى (١) باعتباره محققاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها (٢) خصوصاً وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره دقلاً مركباً (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالنير عنده قائم على البراكسيا ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية يحتملها ضرورة الحياة في جماعة . ومن الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع للدروس (٤) ، ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي بضعنا في تطابق مع صور النشاط هي لنا والغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تنحصر على التجربة ، (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة) . كما

(١) والفعل الفردى ، هو ترجمة لكلمة Praxis .

(2) SARTRE J.-P. : Critique de la Raison Dialectique, pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر « أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماماً كما هو الحال في العالم الفيزيقي » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لبني ستروس إنما يتضمن الاغتراب ! aliénation

فإذا افترضنا — طبقاً للتنظيم الثاني (٢) — أن رجلاً من الجماعة « A » تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين لـ « B » . وإذا فإن الطفل الذي يولده كثررة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتم إمكانات زواجه مستقبلاً .

ويقسم سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل في « وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعني أن الإنسان ليس من خلق ذاته » .

« l'homme n' est pas son propre produit »

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقاً لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(النظام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتمدد في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل منفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ولكنها ليست هي « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تعدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليق ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l'intériorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعين أيضاً تقييداً ، للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينمكس مباشرة وكلية فيه . وإذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة لكل . كما لا يوجد طريق آخر لتصوير تركيب التغير (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRÉ J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » , p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

وبلاحظ سارتر أننا هنا لنا بحدود مجموع *totalité* بل هو بالأحرى
 « تجميع » *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العائلى
 فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل
 فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جندل معتد بين البراكسيا
 وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق
 تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة
 داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité*
 وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع
 مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من
 زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
 والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
reflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى للتظيم العام لنسق
 العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد
 مبادئاً لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات
 التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كتناج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », pp.
 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الحال « غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيماً عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم »
أو نسقاً معيناً للبادئ الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢). أي أن الفرد يسير أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي المائل أمامه . وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعي .
وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الأنثروجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعي (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستندا بما ذكره ليفي ستروس نقلاً عن ديبكون Deacon بمصوم النظام الأموي *système matrimonial* لجماعات الأبريم *Ambrym* وهو من أعقد النظم التي عرفت حتى الآن ، (٤) يقول ديبكون أن أفراد جماعات آل *Ambrym* كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : « فن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de parenté», p. 162.

يتصورون « نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لن يتمكن أن تمثله الرسوم
البيانية وم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القراءة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن نتظره من عرض على جيد داخل قاعة للمحاضرات » (١).
وفي نص آخر استشهد به ليني ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين
قادرين على التفكير للمجرد بدرجة كبيرة » (٢).

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولاً كان هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، ولأنما
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القراءة .
أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون
العلاقات المجردة التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرين على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق طلائع
الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣). إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات
المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذاته ، وهو
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعلمياً .
une conscience synthétique pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. 1 . Critique de la Raison Dialectique, p.
504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى عبارة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي أت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى ميكمل عظمى لا حسياسة فيه *Il réduit la structure à l'ossature*. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها. (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب «تفكير الفطرة» وفيه يقول: «إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فيبغى أن نقول نفس الشيء من أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين». (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً لمعارف معقدة، وهو هذا ينضم إلى ليفي بريل. (٣) وإذا إقترحنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن. وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتمدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من «البناءات» يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid, p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقة معينة من الأرض وجماعة خاصة
تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة هي العصر الذان
ينتمي إليهما الفرد إنما يجلان محل ، شعور لازماني ، (١) conscience .
intemporelle . ويظل الفرد سجين ، كوجيتو ، من نوع سوسيولوجي
شبه ، بكوجيتو ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعاً مرده إلى أن ، الكوجيتو ،
الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين ، كوجيتو ، ديكارت وسارتر يقول لينى ستروس :
« إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع .
أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن
سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان لينى ستروس يحقر رأى سارتر
الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي
وأنهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى لينى ستروس أن
إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي
بين الأنا والغير le moi et l'autre . فبيننا التقابل لم يصنع
بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا ، (٥) .
إن التنبع لتعريفات للتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما
يحاول أن يصتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ماهي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, Lévi-Strauss, p. 19).

(5) Ibid , p. 330.

من مراحل العقل الجدل ، (١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماضية إلا وثيقة إثنولوجية عامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس الذات الماثلة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الأنثولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituées* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أي البناءات التي تحدد عمل العقل .

نظير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تحديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) » .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول ، الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان يتخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جامزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليني ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلسانية هـر التاريخ «trans - historiques» أي «بنايات دائمة» ، —
«بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها ويجهل كل منها الأخرى» . (٢)

أما ليني ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي بنايات
طراً عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضا كتب ليني ستروس : « إن الإثنولوجي ليشمر بأنه قريب جدا من سارتر
عندما يضع نفسه «كان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحكم لوابام» ، وأيضا عندما
ينظر إل حقبة أو ثقافة كـمجموع دال «ensemble signifiant» (٣) .

(1) Jean-Paul Sartre répond*, dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع البناء ، تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسبيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن للمعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تنطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثرتهم الوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قنراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجوهر والبعد عن التاريخ .

(١) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذى يتطلبه الاتجاه الجدلى إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard فى كتابه « فلسفة النقي » كما نرى : عندما يستكمل بناء structure فإننا ننقى واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التى ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذى استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر برويه Brouwer قيمة هذا المبدأ فى حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا فى العلوم الطبيعية مثال النظريات التى تفسر انتشار الضوء والتى تتأرجح بين إعتباره موجات أميرية أو حركات مادية (١) .

فى هذا المجال كما فى غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلى له دور هام فى تكوين جميع البناءات وهو فى هذا مكمّل للتحليل بل لا يفصل عنه .

إن المنهج الجدلى (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقى la méthode logique (٢) ، أى نهاية الجهد الذى يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار مضمنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقى يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهى تسمى ذاتها تدريجيا أو عندما تتخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب النهج المنطقي وهو الذي يتردد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتضت على للذهب العقلي للثالث . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك . وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب النهج للمنطق والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق . وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية الجماهير الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبناءية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البناءي هو نسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكرر تماما للديالكتيك .

وكان جان ياجيه قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصويره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أجرب من عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى عملية تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* . . . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصرف ليفي ستروس على استخدامه فإنه لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير . بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردى منذ الميلاد حتى سن النضج .
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية فى كل زمان ومكان .^(١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفى ستروس يتعمد تماما عن أى تصور استائى
للبناءات . كما أنه بذلك يتعمد عن المذهب الصورى ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جملة للديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نوجد فى
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر للمادية ترابط فمع بعضها بعضا وتؤثر فى بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتى دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد فى التقابل
بين الذكر والانثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لنا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا فى بقية العناصر ،^(٢) .

ويرد ليفى ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما نعيشه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجى يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفى ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر . والتى تشير إلى النظام الطبيعى كجمال متسع ذى دلالة
« ويكون كل عنصر فيه مؤثرا فى بقية العناصر ،^(٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع « ليس من الخط الذى لا يرد إلى اللغة ،^(٤) بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) Jean Paul Sartre répond, L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده المتكئة بالحياة كلمات غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففى خلال هذه الفترة الطويلة ، رت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتبه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطوراً مكملأ لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يشكف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات متدا . وهذه العلاقات لو أنها تدرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها دبالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسعى عند لينى ستروس بالإلتقاء الإلتوثيرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل البنائى لإيظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسانى يبحث دائماً عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصري مباشر تكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجبة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

ما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS , L'Homme nu*, p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أى له صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » ، الذى يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول « أو « الله » الذى نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسائنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقى ، لترقى عن المستوى الفلسفى الوجودى الذى يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد نبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوي من نقد بسبب إستبعاد الذات للعارة *le sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهى إذا طالبت باستبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذى لا يمكن أحتماله والذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انقباضا زائدا - فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجرها هذا الإغفال للذات ... إن البنائية هى غائبة بالدرجة الأولى ، (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لىكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هى وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلى وما تضمنته من آلية وأمريقة ، فإن البناية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، وينسأون من هذه الغائية التي تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم لينق ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من اهتمامهم بهم »... (٢)

وإذا كانت البناية لا تعلن عن مصالح بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشرع مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية .

وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وساطتها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتورد عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها غيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكوني البطيء من حيث أنها يشهدان إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله إلا بعمليات حساية تدره إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة العامة التي عرفت خلال ملايين السنين ، ويطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تيسر بنصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة ينرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إنجاب حقيقي في النبات . . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للمقيدة وتعمل من اتجاهه المادي فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلاسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا ، فلأننا أصبنا بالفرور والجهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج ، الانسا ، الفردية في « نحن » التي تشمل الإنسانية . وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : « l'Homme nu », pp. 515-516.

(2) Fin du « Tristes Tropiques ».

الإنسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكري يغرف هو مقدار ثقابه من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الضرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما اشتغله من نبل المقصد إلا أنه لا يتخلو من تناقض :
فأنا أركى . نحن . nous . j'opte pour le في مواجهة غرور ، الآن ، من ناحية .
ومن ناحية أخرى فإني أعمل لتحرير الآن الذي آخرون ليس في استطاعتهم حمل
هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما من « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد
régression ، يظهر في مقابل الميل إلى الاعتماد عن الطبيعة . وهذا الميل
الآخر قد بدأ بطهى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا
الطهى ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضمن هذا الميل
واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت مجتمعاتنا من سى إلى أسوأ ،
والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد .
وتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف
سيره ضد الطبيعة وهو ما تمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو
نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص (٣) .

(١) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(٢) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(٣) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا المرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغاية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غاية في الطبيعة . غامضة ، ، وغاية ينفذها الإنسان و . معها ، . وهكذا يتكشف للبنى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكيره البدائين « وفي المالم . يقول في خاتمة الإنسان المأزى ، : « لقد تولت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متنافستين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه يضاف للمعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالقضاء أيضاً ... فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل لبني ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استعالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .
ويأخذ التقاد على لبني ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يحتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مما أمتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-763.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أقول الإنسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجهه للبناءية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لانت نجاحاً كبيراً في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل على متاسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بهمان جاك روسو صديق الإنسان (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد للإنسان علمي ليس هو الإنسان الغرب ولا هو إنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم الحسوس logique du sensible اللذان لا غنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا يقل أهمية عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتبني بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نهمل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 222.

أنا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات « الباردة » أو أصحاب
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أي من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بقرى إفريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
ما عرفوه عن إيديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لطرف
كل منها ، وهذا يعني أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحداهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدر والاسكيو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضا البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها
ابتثت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قبل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزبجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان للؤلف معاراً لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالية .

« الحركة الثقافية المعاصرة الزنوج ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها «عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة المأظفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل ليتين في فهمه البروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلطها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللييفية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرافق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لتمييز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة «إعمال العالم أمحدوا ، إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى المأظفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) Horoya Kéto. 1! Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوينو وريتان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المتدفقة وبانتقالية symetrie في فهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقد القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مائة الحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً ، وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتيت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها لينى ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وذلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان ياجيه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات » فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكرينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موفها الحال بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشرقة . »

(1) PIAGET Jean : « Epistemologie des sciences de l'homme » ,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 11 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, «Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Ennio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972) .
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie», (Privat-Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, «Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.
- 11, LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 S.p. 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme ■ Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel ~~aux~~ cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968).
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in
Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie»
(Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions
Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (Esprit,
Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme»,
(Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no.
1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit,
Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique»,
(Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme»,
(Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard,
1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de
l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton
& Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- ۲۲۸ -

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse Encyclopédique, „Supplément“ de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, „Lévi-Strauss“, (numéro-spécial). no. 26, 1964.

- ٢٢٩ -

استدراك

ننبه القارىء الى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً ومى :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	'STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
١١٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٢	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وعو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اكتامها	اكتامها

- ١١ -

المحتويات

رقم الصفحة

البيئية في الأثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١	التصريح
٢	المقدمة
٣	الفصل الأول : علوم الإنسان والأثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الأثروبولوجية بوجراء الحل عند ليفي ستروس
٢٥	الفصل الثالث : الأثروبولوجيا النهائية عند ليفي ستروس
٢٦	وخصائصها
١٥٥	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٨٥	الفصل الخامس : سارتر فليبوف الحرية
٢٢٠	الفصل السادس : موقف سارتر من الأثروبولوجيا البنائية
٢٣٥	تقييم وتعليق
٢٣٩	مصادر الكتاب
	استدراك

الجزء الثاني

الفصل الاول : حقيقة التفكير الفلسفي ومكانه

تمهيد :

- معنى الكلام الفلسفي .
- الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر الفلسفي .
- الفلسفة والمجتمع .
- تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف .
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

الفصل الثاني : الخلفية الفلسفية للعلوم الانسانية والطبيعية

- مقدمة عن دور الإيديولوجيات والفلسفات السائدة .
- طبيعة العلوم الإنسانية .
- الأثر الإبتنولوجي للعلوم الإنسانية والطبيعية .

الخاتمة :

المصادر :

الفصل الأول

حقيقة التفكير الفلسفي ومكانه

عنه —

إنفق حكماء اليونان منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً من الزمان على أن الفلسفة هي حجة الحكمة ، وكانت الحكمة عندم تتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على أنواعها . قال فيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذي يمكنه إتقان جميع العلوم والمعارف على قدر استطاعته وبقدر وسعه . وكانت الحكمة عند اليونان تتضمن إلى جانب المعرفة لاكتساب عدد من الصفات الخلقية منها ضبط النفس وتحكيم العقل والإلتزام بالوسط العدل .

وإذا كانت الحكمة اليونانية تجمع بين علوم الطبيعة وبين الميتافيزيقا ، أو ما وراء الطبيعة على اعتبار أن الفلسفة تشملها جميعاً ، فإن هذا التشابك لم يلبث أن تبدد بمرور الزمن ، إذ تفرقت العلوم على الفلسفة الأم وإنفصلت عنها تدريجياً ، وأصبحت كلمة « فلسفة » في القرن التاسع عشر الميلادي لا تعني سوى « الميتافيزيقا » أي البحث فيما يتجاوز الأشياء الطبيعية وما يتعدى مجال الواقع المرنى أو المحسوس ، ومنذ ذلك الوقت إقتصرت الفلسفة على البحث في موضوعات تقليدية تتصل بطبيعة الوجود والخلق والحائق كما تتصل بطبيعة الإنسان ومصيره والغاية من وجوده . غير أنها الآن تعود إلى المعرفة العلمية ، وتقدم النظرية التي تكشف عن مبادئ العلم والثقافة . ولذا تعددت المذاهب الفلسفية وكثرت المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة حتى أصبح من الممكن الآن التحدث عن لغة خاصة بالفيلسوف أو ما يسمى بالمقال الفاسفي .

والقدفة ليست مقالا غامضاً يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة. ويخطئ من يظن أنها تنبئ تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية. فالفيلسوف هو المرشد الذكي الذي يميننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شؤوننا الخاصة والعامة في هذا العالم الملوس الذي نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم أو لغة العامة ، فإن مراد ذلك إلى ما يواضعه الفيلسوف نفسه من صعوبة تلخيص في البحث مما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام عبارات اللغة وكلماتها لما في ذلك من قصور وضعف .

وقد اعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة في عبارة وردت في كتاب « التأملات » يقول :

« إن الواجب علي من تكون بقية الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي ابتدعتها العامة مفان للشبهات ومواطن للشك » (١) .

وقد اعترف الفيلسوف هنري برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام في التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية. يقول في كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوي هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاهف من وجهات النظر حول الموضوع

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (مطبعة الانجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

الذي يدور حوله آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه
العديدة . قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتبها أن تظل دائماً
قاصرة .

وما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعوبة للوضوعات
للدروس التي تنكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التي تواجه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون
أذكياء يكتشفون أماناً طرقات جديدة لإبتداء ما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلباً يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحشأ دائماً على إتباعه غير أنه
ينبغي الإعراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد في اكتشاف آفاق
جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى يبذل الجهد نحو تحقيق نسق فكري
معين . وهو في هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس في عصرنا
هذا . حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملبوسة .
ولهذا تهمز البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كتل من يسكب الفراغ
في فراغ » .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو
غايتة . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد في طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة في عصر العلم ؟ وهو تساؤل ماذج يكاد يتطابق في
صورته مع تساؤل مانثل هو : لم الجياد ؟ في عصر السيارات ؟ إذ طالما أن
بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن في عصر السيارات . صحيح أنه في المناطق

السياحة يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه نذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتقلاتهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إحتفال سريعة . ولكن هل إقتضت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقومها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكتفون بالفلسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس المرقف العداوى الصريح ، غير أنهم جميعاً على ^١ من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذي شغلته الفلسفة طويلاً » . وهي بدائل مثل علم السياسة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

وبحق لا نكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا نكر الزعم بأنها تحمل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الأنساق الفلسفية الكبرى القادرة على تهديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة في كتاب « نقد العقل الجدلي » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصر الخلق للفلسف نادرة جداً » إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكارت وجيرن لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيرا عصر كارل ماركس ، (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجزؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو — على أسوأ الفروض — عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه يجاوزها ، (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين ارتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا ذائقه ، وتمكنوا من تلبية بعض ما شيدته ، وتبقى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ؛ غير أنهم ما زالوا يفتقدون بتفكير الكبار الذين قضوا نحسهم . هذا التفكير . تسانده جماهير متطلعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون . كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسيون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أتى يتحدث عن الوجودية ، فإنني اعتبرها إيديولوجيا . إنها تبقى طفيلي يعيش على هامش المعرفة ،

(1) SARTRE J.P. : " Critique de la Raison Dialectique " ,
(GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (١) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهو سرل ووليم جيمس وآخرين ، كما شهد تجديد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا ورواد ، الأميريكية المنطقية ، .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدي إلى الخروج من مجالها الخاص كي تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تبرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذي تعيش فيه المصدر الأساسي لما تصدره من أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضاً البنيوية في الانثروبولوجيا للزواف ص ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماماً بشهادة سارتر في أقواله سالمة الذكر ، فقد ظهر لنا في الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلاً من أنساق سابقة ، فأخذت في الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم ، وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سبأ في بيانته . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذي يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب . وفي هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لاننا على الاخرى ، تتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع مادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للرومين البيوى أو رثابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم شيئاً معرفياً صالحاً لأن تطبق فى أى موقف أياً كان . والمقصود بالصيغ المعرفية للقضايا الكلية أو القرائن العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى ، فالاول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار يختلف عن المعايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقرة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من اختيار وسط بدائل وممكنات عديدة أقامها فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الاختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكن وراءها مجروح ما لدى الإنسان من اتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الاختيار يفترض استخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ،
فلذا فإن محرك الفكر الفلسفي هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هي إنجاز
ذاتي يعتمد على الحرية والعقل . ويستخدم كلمات اللغة في التعبير عن هذا
الإنطلاق .

والتفكير الفلسفي الحق هو الذي يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة
أخرى هو الذي لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد
أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألماني ، لينتز ، يتحدث عن هذا الاختلاف فيقول :
« إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل مارب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج
إلى اللاعبين من زاوية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد . . وهكذا كانت المعرفة
الفلسفية هي معرفة الحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفي (أو اختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد
إمكانات الاختيار . وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم
بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهماً عميقاً
- بل على العكس - نجد أن هذا التعدد هو نقطة الارتكاز التي تميز بين الفلسفة
والعلم من حيث أن الفلسفة هي نمط للتفكير ينصب على واقع يختلف عن الواقع
اليومي ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لاختلاف المنظور أو الزاوية
التي يتم بها كل منهم في دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يحظى من يظن أن
النظرة التركيبية لدى الفيلسوف في رؤيته للعالم إنما تنشأ ابتداءً من حدس ذاتي

يتصف بالخصومية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التوصل بينه
الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف
بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء
الفلاسفة أو تعذر إلتفافهم لا ترد إلى المجال الفلسفي من حيث هو ولا تنشأ عن
إختلاف ملوس في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن « قصد » فيلسوف
أو هدف ، الذي يرى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله
الفكر الفلاني .

ويتبين مما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل
بينهم ، أي أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات
ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجي . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة
من العالم الخارجي بل إنها تبحث عن قيمته ومعناه وعظه ، أي أنها تهضيف إلى
العالم الخارجي ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت
مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته والحقائق الفلسفية
ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضيء تلك الحقائق الأخيرة بأن
تجعلها أكثر معنوية . وهكذا ينتصر المثالي على الواقعي والروح على المادة
والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذي
يحيط به .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها (لأن هذا
الآخر يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريدياً أو

رياضياً استنباطياً) ، فإنه في الفلسفة نجد أن اليقين ملابس الحقيقة ومبتنى عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التي يصاحبها اليقين بها تجمي حدسية ، والحدس هو المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو اتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية ، فالعلاسة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم في هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفي هذا يقول أحد العلاسة المعاصرين هو « بردياييف » : Berdyayev

« إنني لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط . »

ويدور أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية . ويرى « برجسون » أن كل فلسفة هي صادقة فيما تثبته من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التي لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإبداء بأنه توصل إلى الحل النهائي للمشكلة موضوع البحث . إذ أن كل ما يأمله هو أن يشر القارئ بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون في عرضه الفلسفى قد حزن الآخرين كي يدلوا بدلوهم في خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارئ لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات التصديية » التي تعرض كجبال للإختيار .

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :

« البنيوية بين العلم والفلسفة » للزائف (ص ص ١١٩ - ١٥٦) .

ونخلص بما تقدم إلى أن « النسق » الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيم بماله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقة . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يمتنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى استخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأميناً فى سرده لوقائعه ، وهكذا يظهر أن مسألة « الموضوعية » ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن البير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يشيرون مسألة « الموضوعية » فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى أثبتت عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقنى والظنى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندماش . وقد أشار إليه « أفلاطون » ، و « أرسطر » . وإذا كان الفكر فى البداية يندش لحركات الأجرام فى السماء كما يندش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تزدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدر المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتقيب حتى نصل إلى اليقين .

الشك إذن ملاحق للمعرفة ، ولازم لها ، ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذي لا يؤدي إلى يقين كما كان الأمر عند « بيرون ، المعاصر لـ « أرسطو » ، بل نقصد به الشك كمنحيس للمعارف وكبحث لمواطن القوة التي يستند إليها اليقين . وهكذا فعل « أفلاطون ، حين أقر « هيراقليطس » على أن العالم في تقدير مستمر ثم حدثنا عن عالم للثبات أو المعارز الدائمة التي لا يتطرق إليها الشك والتي تضمن العلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل « ديكارت ، الذي وجد نفسه أمام معارف عليية وفلسفية أبلأها القدم « التقليد الأعمى طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين في العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن في أعماقها جانباً من الشك .

للمصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي . غير أن الإنسان الذي يلتفت لحول ذاته سرعان ما يكون فلسفة المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت لفلسفة الرواقية مثلاً على الكشف عن مواطن الضعف في الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفي هذا يقول الفيلسوف الرواق « ابكتيترس » : أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعي بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلنا للفلسفة كيف نتجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة الرواقية تتلخص في عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث على النظر في الإنسان

وفي ظروف حياته ومصيره . فترى « كارل جاسبرس » مثلاً يقول أن حياتنا العادية التي تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قضوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهي حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فينشأ عنها التئلف . وبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان في إنجازه : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا أئذر عليه تديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التئلف . وعندئذ تتبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائماً مهددون من كل جانب « فيهدف التفكير الفلسفى إلى ترويض النفس على الزهد فى المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بحماية المجتمع لها فى أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذى قامت من أجله الحروب أو العلم الذى تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك فى نظرة المجتمع إلى الأشياء وفى أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضاً فى نظمه الاقتصادية .

فنحن مثلاً لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التى غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديسكارت » التى أثرت حتى فى بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التى نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضاً كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأنكار « كارل ماركس » . وكانت الحروب التى خاضها الشعب الألمانى فى العصر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألمانى « هيجل » الذى اعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهى الذى أراد أن يكون الشعب الألمانى سيداً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن يعكس على تعريف الفلسفة ذاته وإيضاً على تعريف الفيلسوف ، ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلاً فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتعامل مع الإنسان « الفيلسوف » ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة « أنه الإنسان الذي توصف مواقفه أو اتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد .

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً في الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولاً هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذي يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم في حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذي يعبر عن رؤيته للعالم ابتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكاً أو مبراراً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولاً - أن المحك الذي يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نسنى

بأنك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا
تخفق فتة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف
لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم
بأن هناك إنساناً يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على
ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانياً — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول
لا يوضح مضمون التفلسف : فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من
آخر لآخر . وإذا قلنا قائل : إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع
أفكارنا وتصرفاتنا ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات ولجميع
جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في امتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من
مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها
تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف
الوهمي أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف الوهمي يؤمن بعدم جدوى
المبانيات فيزيقا . والتجريبيون المطلقيون (أصحاب حلقة فيينا) يثبتون أن قضايا
الفلسفة تنحصر من المنفى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه
التحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى برجاسية ، مياسية وإقتصادية تستند
إلى علم الاجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحلون اللغة بهدف توضيحها
فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لتواعد محددة وإلا فإنه
لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

إقتناعا بها أى تركيتها « الإنتهاء إليها . وفلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالف له بصورة مشروعة عندما يطبق عليه ما يريد هو . وخير مثال لذلك أرسطو فى عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لماير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لماير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدرم طالما دأوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاعتراوب :

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغز - وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفت « الدماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل ورائه فضلا عن خطورته : فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة . وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها . وفى القرن السابع عشر إستهدف إسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها « ظنية ولا قائمة فيها .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

ما قيمة الاستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية؟ وأي مقال فلسفي يملك القوة
الأمرة التي تسيطر على عملية الاختبار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات
للجامعة والحاجات الجديدة؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان النارق في الماديات يترك بتساؤلاته ضعف المقال
الفلسفي ويرى أن التوقف عنده مضیعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور مجوعاً لانشطتنا تنفیب
فيه الفلسفة؟

نلاحظ أنه في جميع شئون حياتنا وفي كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة
عنصران — الإيجابية والسلبية — في نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم
أي تنابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التابع
وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن نتكشف لنا
حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلي :

الإنسان في إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقرم بذلك لا شعورياً . فهو في
استخدامه لإحدى وسائل النقل العام ينشغل بمطالعة الصحف ، ويتنقل بنظراته
عبر النافذة التمرية من حين لآخر ، ويسجل في وجدانه صوراً تتطابق مع ما سبق
أن أكتبه من خبرة في رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان في
التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع
الذى تكون لدينا تدريجياً أثناء الرحلة اليومية . وفي هذه الرحلة يمكن أن ينبه
نشاط الوجدان بآلة تخزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل
يخزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — ابتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فإنا أقوم بعدة أخرب للنشاط لا يبرر ظم-ور أحدها إلا
الانتهاء من سابقه ، إذ يفرم كل نشاط على أقاض نشاط سابق يكون منه بمثابة
الحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها
عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب في نفس الوقت ،
فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة
من المثيرات والإستجابات التي تكون في مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

ومكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هي في حقيقتها وليدة « العادة » .
ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة إختراع مستمرة لتلك التحركات .
وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطلق .

وينبغي أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسي
في الإبقاء على تلك الآلية التي تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر . ويتجل ذلك
في العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التي تسلب الإنسان قدرته على التفكير .
كما يتبين ذلك في مثال التفكير الرياضي كما على :

الإنسان الرياضي في معالجته للهارين الهندسية عليه أن يستعين في الحل بنسق
من النظريات والقواعد التي يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب
سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعني باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً
في البحث عن أصولها ولا عجال لأن يشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل
يعني كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدرّوس . ومثل الرياضي في
ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المخترقة
كما رأينا في حالة الرحلة إلى العمل اليوم .

ونلاحظ أن هذا المثلث للتفكير الرياضى يمكن أن يتسحب على التفكير العلمى بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس فى جوهره سوى تطبيق لانساق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية فى عماراته . وهو إذا كان يصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التى تعترضه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هى حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية فى كل نواحيها ، ولهذا فهى حياة مقتربة إذا خلت تماماً من التفلف ، فالتفكير الفلسفى يعنى ممارسة عقلية أكثر عمقا بفضل ما يلتزم به من اتجاهات نقدية .

الإنسان للعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الانثولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أى أنها تنصف بالثبات والتجدر فى أنظمتها وعماراتها ، فىأتى ملوك الافراد مطابقة مع أنماط سبق إعدادها، بل يأتى هذا السلوك معبراً عن طاعة عبياء لما ارتضته الجماعة . (أليس فى هذا تعميم لنظرية « المطابقة ، اليومية ؟) . ونلاحظ الانثولوجيون أيضاً أن أى « حدث » فى هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذى يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذى (يفرز) الإنسان . وحبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المنحلة على ذاتها فى الهند وأيضاً المجتمعات التى عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الانشطة وتجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية — أى تموت — كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تنفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهي من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيزن لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيكية ، أو ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التي سعى جاهدًا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصر هذه التسارلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشري الذي لا تتركز عليه آلة ما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته و ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (لجهد) البشري المعاصر وهو ما وصفناه آنفاً .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الاعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأوحد للنشاط الإصيل للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجي لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بحدود وعي مؤسس ، بل وعي يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر في نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يزكك حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس في حقيقة أمره سوى التفكير ، فالفلسفة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز المألوس وتبحث في الأعماق . إذ يخلق

الإنسان في آفاق تنسبه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفكير تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في بحر من الإغتراب ، وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضي معقولة جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عاصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأما من حلبة الحتمية وصراع الاضداد :

وليس الإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كي يعرف إنجازات الواقع الملوس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — في ردهات الإغتراب : ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغي أن تتصف بالمشاركة في طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار في الوجود :

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية امتداداً للواقع الذي نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تمتد نطاق الملوس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بدرجة الأولى تصفية الإغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل إبتداء مما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يفتى هذا التحديد أن يكون المستقبل امتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هي التي أوجده .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفكير ليس شيئا آخر سوى الوعي بالإغتراب ومحارلة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة — هي فصدية خائصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحمل على التسايع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية

(من منظور فيزي)

مقدمة عن دور الأيديولوجيات والأفكار السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على اختلاف فروعها لم تظهر إنفـاقاً ، بل إنها تظهر
نـزـيجة تصـمـم أو عـزـمة أو قـصد إلى المـعرفة . والتصـمـم أو القـصد ليسا في نـهاية
المـطـاف سوى خـطة للعمل تتـنـصـح فيها البـداية والنـهاية والمـهـدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكري أو التصوري عند العالم أو الفيلسوف لا يمكن
- في أي عصر من العصور - أن يبتعد عن التصورات السائدة والأفكار الفـكرية
الرائدة . بل إنه يـنـشـئ عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها (إن صح هذا التعبير) .
وهذا يعني - بعبارة أخرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يبتعد عن الروح
العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وباختصار فإنه ينبغي أن نقرر
أن مسار الأبحاث في المجالات العلمية المختلفة مدين في تـوجـيـهه وتـمـهـيده إلى تلك
الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشري غني بالأفكار الموضوعة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر صلفاً بأن العلم لا ينصب على
الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيها هو ثابت منذ بارمنيدس (٥٤٠ -
٤٥٠ ق.م) .

ولمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقي ، والعلم الحقيقي عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور
طبيعات نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) . ٤

وكان عصر النهضة الأوروبية قد شهد نهضة حقيقية - في مجال العلوم التجريبية
لم نثبت أن وئدت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيق (١٤٧٣ -
١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) .
فقول أنها قد وئدت لأن المناخ الفكرى السائد أو النحل (بكسر النون وفتح
الحاء) السائدة قد حالت دون استمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج
على الدين لقوله بمنصب ، كاذب ، مناف لكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت
بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج ، أنة في رسالته ، عن العالم ، كتب إلى
صديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٢ يقول : « أدهشني هذا إلى حد
كدت معه أن أسمع على إحراق أوراقى ... وإنى لأعترف أنه إذا كانت (حركة
الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتى باطلة كذلك ... ولمسا كنت لا أريد
أن يصدر عن قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقر ما الكينة فى أفضل
أن ألقى هذا القول على أن أظهر مشوهاً ، »

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما
تهتم بالأفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التى تلقى الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة
أو النحل هى التى أوجلت البحوث التجريبية إل بدايات القرن التاسع عشر . كما
كانت تلك النظرة هى نقطة البداية فى ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أى العصر
الذى ساد فيه الإستدلال العقلى المجرد أو المقال العلى المنأرق للأشياء المحسوسة .
ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحس «عقلى لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان). وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس « فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر » بعد أن تغيرت مقولة العصر، أي بعد أن أصبحت العين المفترحة لا للفكرة الواضحة هي مقياس اليقين .

ونلاحظ أن « عصر العقل » (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء . فأصبحت السيادة في مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فمما العلوم التي كانت تتناول ما أسماه ديكرت بالطبائع البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكمية ولنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس « الطبائع المركبة » ، فإنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إنفصال بين التجربة والتمثل العقلي . وبوجه عام « فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها « عصر العقل » هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الاقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكمية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج تصنيف وتجزيد وتحليل ذاتية والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيغل فهو

ما يلي :

(١) يطلق على « عصر العقل » أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة لفيلسوف ديكرت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م. (راجع البنيوي: بين العلم والفلسفة) للزواف

أولاً : الانتقال تدريجياً من « التمثل » المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى « التأويل » الذي يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .
ثانياً : خضوع الأشياء لقوانين تصيرية بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثاً : حلت دراسة « الوظائف » بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة « الصفات » التي اقتصر علم التاريخ الطبيعي على الكشف عنها .

رابعاً : ظهر علم الإقتصاد ، وكان التساؤل عن « الإنتاج » و « العمل » محل التساؤل عن « الثروة » وهو ما تميز به « علم تحليل الثروة » في العصر الكلاسيكي .

خامساً : ظهر علم فقه اللغة على يد جریم Grimm وشليجل Schlegel وروسك Rask وبوب Popp في القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نطقاً لتمثلات أو الأفكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته .

سادساً : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضي على يد بيدنا Eichbar . وهذا العلم هو الذي أرسى المبادئ الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السابقة التي حالت دون فتح الجثث إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفي هذا يقول أليبير Alibert في كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما امتد ضياء الفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة ، أصبح من الممكن نظرة الفاحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت قريضة للدردف أصبحت

منبأ لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة . (١) .

ما تقدم بضع لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) في أي عصر من العصور كانت دائماً هي القائد والرائد والموجه لمسيرة المعلوم على اختلاف فروصها .

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لا بد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خلفية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تمعدت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت من عناصر متباعدة هي ما يطلق عليه أحياناً اسم «روح العصر» أو «النحل» السائدة .

طبيعة العلوم الانسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المعرفة ، خصراً وأنها النظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملوس وتبحث في الأعماق . إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحي المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

وينبني أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى انفصالها عن الفلسفة في القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لروح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية .

(١) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle " , (Paris. 1817.) , I, P. LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من « البنية » بين العلم والفلسفة ، للدولف .

وينبغى أن نقرر ابتداءً كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى . ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكوين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم المرافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والاخرى المسماة إنسانية .

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :
 أولاً : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية في المجالات المختلفة للنشاط الإنسانى ،
 ثانياً : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تندرج تحته علوم تبحث عن علاقات كمية تصف بالثبات ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداوله . . .
 ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن ، قوانين ، لا يفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم ، أقصد استخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال فى علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتحقق

احصائى Verification وتحليل التغير وضبط علاقات التضمن : الخ ، كما هو الحال فى علم الاجتماع .

الخاصية الثالثة : وهى لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر فى حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات فى العلوم الإنسانية ليس سهلاً كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلاً أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تهمل البعد التاريخى فيما تدرسه من ظواهر . فمثلاً علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائى يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردى لظواهر مثل اللغة والذكاء يمكننا الرجوع للجانب التاريخى يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هى قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخى الجعى مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الاقتصادية . فإن الباحث فى هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثانى من العلوم الإنسانية وهو القسم الذى لا يستوفى شروط العلم فقله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، ونبدأ بالأولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الأفراد الذين انطبعت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التى كان لها أثر دائم فى الفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادى

وغيره . وهذا يعنى أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة في قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد إختلاف ملحوظ بين العلوم التاريخية والعلوم الباحثة عن القوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالاطراد الزمانى إلا أن جهودها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . وإذا فهمت تفصل المتغيرات التي تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلاً إلى قوانين التسابع أو التوازن فإنها تكون قد أممكت الحالات الفردية التي لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم (القوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر اهتمامها بالعمليات الكلية . فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرى الوقوف من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملحوسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا اضطّر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التي تساعد في فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هي بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هي فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهتم المؤرخ . وهو يحتوى لا بحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلاً إلى تكوينه .

ومما كان من علاقة بين علوم (القوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منهما إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عردة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة في معرفة الإنسان مختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قوانين » في « نحدث عن « قوانين التاريخ » ،

المصادر

١ - مراجع عربية

- ١ - عثمان أمين : « ديكادت » ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ،
- ٢ - عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة سنة ١٩٤٤ :
- ٣ - عثمان أمين : « التأملات في الفلسفة الأولى » ، سنة ١٩٥١ .
- ٤ - عبد الغفار مكاوي : « لم الفلسفة » ، منشأة المعارف بالاسكندرية ،
سنة ١٩٨٠ .
- ٥ - عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .
- ٦ - عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

ب - مراجع اجنبية :

- 1 - J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme »,
(GALLIMARD, 1972).
- 2 - J.P. SARIRE : « Critique de la Raison Dialectique »,
(GALLIMARD, 1960).
- 3 - J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie française
contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).
- 4 - J. VIET : « Les Sciences de l'homme en France », (Mouton,
Paris, 1966).
- 5 - M. MERLEAU-PONTY : « Eloge de la philosophie »,
(GALLIMARD, 1965).
- 6 - A. VERGEZ : « La Philosophie [en 1500 citations] »,
(Fernand Nathan, 1965).
- 7 - A. FOLINET : « La Philosophie française », (P.U.F, 1966).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخي في دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الاجتماعية (في مجال التصورات وليس في الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) ؛ إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين في تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين في علم النفس مثلاً على اعتبار أن الحياة العقلية والسلوك مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسي علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الإنفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نعمل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أثارت هذا الاتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلي وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التطبيقي .

العامل الثالث في تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعي مثلاً يحدد في رسم الحدود التي تفصل العلم والمسائل العلية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج الاستبطان الذي يعتبره أوجست كورت في عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لا غنى عنه كمنهج علمي .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة عليية مائة في المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحتل بدقة وضبط لا مثيل لهما في الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير

العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلاً عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة ، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي تنصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التغلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها ببطء تكرينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة » (١) وفي هذا البحث عن ابستمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن نذكر إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة . وهي من المسائل المتصلة بالأيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلاً في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الانجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً في هذه البلاد يعتبر شريكاً في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الاجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومما يمكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث . فعلوم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme" ;
GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المناهج الإحصائية وحساب الاحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية.

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمثلة لا تثبت إلا وجود اتجاه طبيعي تخضع له خطأ علوم الإنسان. إلا أننا لا نعدم الرد المقنع لكى نظام أو اثنك الذين يرون في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية، والافضاء على أصالة السلوك الإنساني؛ فقد وجد أن علوم الإنسان قد استعارت من علوم الطبيعة ذلك الانعرج الكبير الذى يجمع بين الاستدلال المنطقي الرياضي وبين التجربة.

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية انرياضية الجديدة. وهذه الأخيرة قد ظهرت في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة. إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة في بعض مسائل عجزت عنها الطرائق الطبيعية (١).

وقد قدمت، السيرتقياً، خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم الطبيعة. خصوصاً البيولوجيا. وهي تعد مثلاً لعلم تحرير نحن في تحديد مكانه بين علوم الإنسان أو علوم الطبيعة.

ورغم أن السيرتقياً نصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة الترجية، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبتافاً مباشراً عن علوم الإنسان، لأن الإنسان يفكر غالباً في ترجية العقول الإلكترونية أكثر من تفكيره في ترجية نفسه.

(1) Ibid, P. 96,

ونلاحظ أن العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقسم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها اسم « علوم طبيعية ، أو علوم مضبوطة » . غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبي هو في الحقيقة « تقريبي » وليس « مضبوطاً » ، فصفة « الضبط » تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة » ، يعني أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق في صورته الحالية هو علم البديهيات : وهو أيضاً علم لوغاريتمي متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً في كليات العلوم تحت اسم المنطق الرياضي . وعلى هذا فهو ينتمي إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية ، فقد عرفت له استعمالات عديدة في الفيزياء وحتى في البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائي يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نفساً من البديهيات ، فعندئذ لا بد من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشري أصبحت ضمن موضوعات الدراسة في علم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع المعرفي ، لذا فإنه من المرفوض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . ويختصار فإن المنطق ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهي باعتبارها علوم الذات انداسة التي تركز على العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .

وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القدم تنحصر في الحفاظ على ما حققته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تطلع إليه من مستقبل تساهم فيه القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف في زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . والكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياح الحقيقة بسبب تذر الرؤية أو إنعدامها في عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هي المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفنيت المعرفة بسبب الإفراط في التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس في العلوم الطبيعية لا يمي الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات في صالح البشر أو ضد مصلحتهم .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شيئاً بالمغامرة لأنه يناطح هذا الواقع القائم الذي خانته أدخنة المصانع ووسائل العناية والإعلام .

حينما نلاحظ أنه إذا لم تكن الإستعارة هنا عتقة لأهداف سياسية فهي تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة في مجال علوم القوانين التي يمكن أن يطبق منهاجها المأزخ نفسه إن أراد أن يكون عالم لإجتماع أو عالم لإقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدي هذا التيار إلى جعل التاريخ مجرداً جديداً لعلم الإجتماع أو علم الإقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذي يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعي . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سلبية ، وقيمة الحقيقة فيها نرد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من إلزامات يظل ساري المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المزاومات التي تتابع على عمر العصور . وهي دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التي سادت في المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التي ترتبط بتركيب أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الإجتماع القانوني » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفشة الأولى هي الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هي الوحيدة الباحثة عن قوانين في المجالات المختلفة للنشاط البشري . وقد أحرزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

يفضل إقترابها من المثل الأعلى الذي حددته لنفسها . وسنبعث الآن في العوامل التي ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعي والتلقائي عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة إبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات . ولم يكن ذلك بالأمر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان « الهمجى الطيب » ، على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الأخلاقية والعقلية ينسب أنها من نتاج الحياة في جماعة . إن هذا « الهمجى الطيب » هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تبنى لـ « لويوب » « الاستبطان » وعندما استخدم المنهج الموضوعي القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثاني .

العامل الثاني في تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخي المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية في نطاق العلم عندما اكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الاجتماعية المعاشة ما هي إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحلها الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم محطاً جديداً في تفسير الظواهر .

فلم اللغة مثلاً قد استفاد من الوثائق المكتوبة التي تركها الأندلسيون لكي يكشف عن اللغات الأم . كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة من ماضى مجتمعاتنا وأيضاً من الحضارات الماضية .

الكانطية الجديدة

تمهيد :

■ ظهور الكانطية الجديدة ■

■ التمهيد للفكر الكانطى الجديد ■

المدارس الكانطية الجديدة :

مدرسة ماربورج

هرمان كوهين

بول فانون

إرنست كاسير

مدرسة هيدلبرج

ويلهلم وندلباند

هينريخ ريكرت

الخاتمة :

المراجع :

الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تقديم :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدي الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ م . وجمتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو العودة إلى كانط . وهذا الشعار أطلقه الألماني أوغوليبيان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت (١) ، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا عن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، ويدر بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفيه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشلبانوف في روسيا (٣) .

وقد وقفت هذه الاتجاهات الفكرية في مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية . وكانت تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات العلم ، إن هي ساربت منهج كانط النقدي . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيدا لما تنبأ به كانط

(١) أطلق هذا الشعار في كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : « Kant Und die Epigonen » . (Stuttgart , ١865) .

(٢) Renouvier : (18١5 - ١903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(٣) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أن فكره سوف يرقى أكله في خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لنا حاجة منا إلى أن نتحدث بأسهاب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التي تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحسبنا أن تشير في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبي - ووجه الانتباه إلى دور الإنسان في تركيب المعرفة، كما لعب الانتباه إلى المعرفة العقلية، فبعد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إلهامات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر. وحسبنا كذلك أن نشير إلى ما ذكره جان بول سارتر من أن تسمية المصور بأسماء فلسفية يجعلنا نتقل مباشرة إلى عصر جديد باسم كانط، إلى عصر ديكاوت وجون لوك (٦). وحسبنا أخيراً أن نكرر مقالته كارل ياسبرس بشأن هانز ويل كانط وأهمية فلسفته وأعماله الأدبية، يقول:

«لقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره»

(4) LEWIS WHITE BECK: «Neo Kantianism» in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) -

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زهران والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: «Critique de la Raison Dialectique», - Gallimard 1960) , p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوربي الذي ترك بصمات لا تحصى عبر
الزمان .

وفي حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم
يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالي
هو الذي عرف باسم المثالية الالمانية ، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى
إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فichte ، وشلنج ، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن المثالية الالمانية كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط
وبالتالي لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين مجمعون على
أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقاً من بداية فلسفة كانطية . والدليل على ذلك
أن الكانطية الجديدة، قامت - في بدايتها على الأقل - كحركة احتجاج ضد
التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) ، والدليل على
ذلك أيضاً أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم
لروح النقد الكانطي .

وربما كان التعقيد الذي لا تخطر منه فلسفة كانط من الاسباب التي أدت

(٧) ذكر هذا النص أرفي شولتز : « كانط » ، (المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت ١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)

Schelling (1775 - 1854)

Hegel (1770 - 1831)

(9) Christoph Wild: « L'Heritage de Kant » in (Bilan de la théologie
Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من تلمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم. غير أن هؤلاء قد تميزوا برؤايتهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشتهر في كتاباته من نصوص، حتى أنهم أسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم «فقه اللغة الكانطية». وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق لها مثيل من قبل، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المازلفين القدامى وأيضاً في دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأنية لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الألماني هانز فيمجنز من تعليق في مجلدين على الصفحات السبعين الأولى من كتاب «نقد العقل الخالص» (١٠).

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت في الظهور منذ أواخر القرن الماضي، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لأنها لم تترجم إلى إحدى اللتين الانجليزية أو الفرنسية لأسباب كثيرة. ومع ذلك، فقد ترجم كتاب كاسير عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة. (ومن المعروف أن كاسير ظل يعيش في المهجر منذ أن تولى مثل السلطة في ألمانيا).

ولم يكر فكر الكانطيين الجدد متفوقاً على ذاته أو متفلقاً بالنسبة لمقتضيات العصر. وذلك لأنه كان ثمرة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي شهدته ألمانيا في

(10) *Commentar zu Kants: „Kritik der reinen Vernunft“*, 2 vols Berlin and Leipzig, 1891-1893. (Encyclopedia of philosophy), op.cit.

القرن التاسع عشر والذي تمخض عن التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديدة اتجاها أكاديميا انطبع به الفكر فى ألمانيا لفترة طويلة بفضل النجالات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففى مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى Philosophische Arbeiten . وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة «المعل، Logos وفى مدينة Göttingen ظهرت مجلة « البحث الفلسفى » Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تتركز بنسبتها إلى الجامعات التى صدرت عنها فانسح نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها وادخولهم إلى أخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الأحزاب السياسية (١٢) .

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير ضد الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتفون فى التفاهم حول فكر كانط : يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمونه . ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول ناتورب :

«إن أتباعنا الحقيقين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالى ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التى تكشف عن

(١١) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit .

(١٢) Ibid.

أما الثلاث الشير فهو مكون من فخته وشلنج وھيجل كما سبق يافہ.

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل إن هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددوا مسار الأبحاث الكانطية الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلاً كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفة الواقع . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت الفلسفة مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة عليية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تنأزل عن مجالات البحث في الطبيعة ، أو النفس ، لاسائر العلوم المتخصصة ، فإنه يبقى عليها - بعد ذلك رسالة عليية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلية ذاتها .

وقد كان في العودة إلى كانط تراجع إلى نظرية المعرفة العلية ، كما كانت هذه العودة تعني رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العودة إلى كانط لم تكن تعني عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملاً بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة توقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا ينطعم الباحث الكانطي إلا إلى المسامحة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل .

إن الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعاً بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحدث علاقة الكانطيين الجدد بكانطون ضمنون التنازل الذى وجهه أحدهم
ودعى ويندلباند ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث
نخرج على تجاوزه ؟؟ (١٦)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة -
والنقد ، . ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لا يشير إلى وظيفة
سلبية للفلسفة بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .
والنقد . يكشف عن تواضع الفيلسوف ويأخذ بينه وبين المزايع الباطلة
التي جعلت من التفلسف منهجاً متعالياً ومن للفلسفة منبعاً عالياً للمعرفة من نوع
خاص لا علاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة للمعرفة
العلمية القائمة ثم اثبات التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانية فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . فلك أن الفكر
النقدى يستهدف أساساً - تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن
المبادئ التى تستند إليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادئ القبلية
للمعرفة .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تهريرية» من حيث أنها تطلق .

(16) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلباند من أكبر مؤرخى الفلسفة فى عصره . وهو لم يؤلف مقالاً فلسفياً
كاملاً . غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسه
هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهي مثالية ترافندتالية، من حيث أنها تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التي تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدي لأنه حقق استقلال الفلسفة في مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هي التفكير النقدي الذي يكشف عن المبادئ العقلية لكل معرفة علمية وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختتمت بمنهج مختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالي مبررات وجودها إن هي سارت والواقعية الساذجة، التي تراحم التخصصات العلمية وتعازل تفسير الطبيعة . وهي ربما فقبت كينونتها أيضا إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الانجماهاات الوضعية .

وينبغي أن نلاحظ أخيرا أن الاستقلال الذي حققت الفلسفة النقدية لم يكن هاية في ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفي مشر . ذلك لأن الهدف الأول والملاح هو أن تكشف من خلال تحليل المعرفة عن هذا الجانب الصامت (في المعرفة) والذي يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسي للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطي الجديد

إذا كان الاتاج الفكرى الذى قدمه الكانطيون الجدد لم يزدمر إلا في الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر العودة إلى كانط كانت

تسببها أو إرهابها للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهابات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكنوفشتر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وستحدث بإيجاز عما قدموه من إسهامات (١٨) :

إدوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج . وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الابستمولوجية يعني العودة إلى كانط .

كنوفشتر Kuno - Fischer (١٨٢٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أرنو ليبمان صاحب شعار العودة إلى كانط ، وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه . أصدر كتابا عن الفلسفة النقدية ، ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ما كتب في هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفي سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها أدولف تريندلينبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية كانط عن الزمان والمكان القبليين ، وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند درمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية

حارية الجذور في فلسفة كانت النقدية. فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى غوية نوعية لأعصاب الحس، ثم قادم هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية . ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور المكان، إنما يتوقف على تكويننا الجسمى . وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسانى . غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم .

وطى الرغم من أن هيلمهولتز قد اطلق بالنسور الكانطى خارج حدود الهندسة الاقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن المكان، إنما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا .

وهكذا يمتزج هيلمهولتز بفضل لفلسفة الكانطية ويوجه الانتباه إلى قائمة العودة إلى فكر كانت، بالنسبة للأبحاث العلمية .

فريدريك لانج (Lange) (١٨٢٨ - ١٨٧٥) :

كان أستاذاً لفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها . اشتهر بكتابه عن « تاريخ المذاهب للمادية، (فى أجزاء ثلاثة) . وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين . والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتسمون مجالات سبعة أناملات بالأفكار اللامرية أو الخرافية، وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية . ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر لأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعاً حقيقياً ضد الليتافيزيقا وأفكار اللاهوت ، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الإنسان إلى خلق عالم مثالى

هو عالم القيم ، وهو عالم يخفت فيه صوت المنطق ، وتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة ، (١٩) . وفي هذا إشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحذو حذو هيلمهولتز في زعمه أن « العالم والمحسوس ، إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوي للانسان وبين واقع غير معروف ، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل . أما هذا الكائن البشري ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيرولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التي مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من كائنا وتبتعد عنه في نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز المداره لنظرية المعرفة إلا أنها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت في النهاية الى «الذاتيه» ، «النسييه» ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هي التي أشعلت الحماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر في خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg . (٢١)

(١٩) Friedrich Lange .History of Materialism. (London, 1877-1879) . pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك في دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص ٦٩

(21) Christoph WILD .L'Heritage de Kant. Op. Cit. , p. 256.

ويمثل المجموعة الأولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسير . (٢٢)

ويمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلبان ، وهينريخ ريكتر ، وإميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالأولى :

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التي تقع في المانيا الغربية على نهر اللان Lahn والتي كان لجامعتها دور كبير في ازراء الثقافة والفنون في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة حامية بين تريندلبرج وفيشر بخصوص موضوع « الزمان والمكان القيلين » . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظرة ولد الكتاب الأول لمدرسة ماربورج [والذي ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانت في تكون الخبرة » (٢٤) . وحديث بالذكر أن هذه المناظرة قد أثار اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة في المانيا في ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكروها من أبحاث

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918

Paul NATORP . 1854 - 1924

Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915

Heinrich RICKERT . 1863 - 1936

Emil LASK . 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit, p. 400.

سـدبده على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الأول للدرسة، وحتى عام ١٩٣٣ وهو تاريخ هجرة كاسير خارج ألمانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكرى الذى أسهمت به مدرسة ماربورج إلا أنها - بسبب الملامات التاريخية التى عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج ألمانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسير، منها كتابي « فلسفة للتوير » ، « فلسفة الصور الرمزية » اللذين ترجمتا فى اواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وستتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المشـهـير الثلاثة الذين ينتسبون للدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات البيكلوجيه عند امثال هيلبرتز ولانج وكتبوفشر . وأخذ عليهم ما زعموه من ان الفلسفة يبنى أن تبدأ بتحليل الوعى فتكشف عن تطبيق مقولات الفـكر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم للظواهر يختلف عن عالم « الشئ فى ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لا يبنى أن تشغل بدراسة عمليات سيكلوجية تصل من خلالها الى نتائج ظنية ، بل انه - تشغل على الأخرى بالمعرفة العلية ذاتها .

وقد اكد كوهين فى كتابه (نظرية كانت فى تكوين الخبرة) على الصلة

26 - Alexis philonenko. «L' Ecole de Marbourg» in (La philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973) , p. 205.

الوثيقة بين العلوم والفلسفة الترانسندنتالية ، كما أكد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جرمياً وراء كانط الذي قدم بحق نظرية متكاملة في المنهج العلمي . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير هديد للأفكار الأساسية التي اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك في محاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) *priori* . قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، مما يترتب عليه في النهاية أن قوض الكلاسيكية الى (النسبية) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بحدود (مقولات الفهم) ، وهذا قد يعود بنا - منه التفسيرات الخاطئة الى أزواج التقابل التقليدية بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والنسور) ، الشيء و (الفكرة التي تمثله) ، (الموضوعي) و (الذاتي) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج الترانسندنتالي لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساساً على الذات . وقد تصدى كوهين لهذا الرأي وبين أن التحليل الترانسندنتالي لا ينصب على الذات ، بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة في في الفلسفة النقدية مثلاً هي البحث عما إذا كانت صورة المكان ، متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالي إنما يهتم أساساً بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعي للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز في الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » بين القبلي الميتافيزيقي والقبلي الترانسندنتالي . والأول يشير الى

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لسبب اكتسب معني واقعي -
ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجها المعركة . وعندئذ فقط يتحول القبل
المتافيزيقي الى قبل ترانسندنتالي (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانت أهمهم
أعمالا هذا الانتقال من القبل المتافيزيقي الى القبل الترانسندنتالي فترتب عليه
النظر الى القبل المتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي، وظهرت
من جديد ثنائية الفكر والواقع . هذا ، في حين أن التأكيد على الانتقال من القبل
المتافيزيقي الى القبل الترانسندنتالي سيحول النظر الى دور التصورات القبلية في
ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كالف على أنها تجمع بين
المثالية والواقعية في تصور واحد هو التجربة ، والتجربة الكانطية عند كوهين
ليست هي الوعي، السيكلوجي الذي نجده في فينومينولوجيا هيرل بل هي
الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هي باختصار العلم النيوتوني .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبل هو الركيزة التي تستند إليها الفلسفة المثالية
النقدية ، إلا أنه بضمانه للموضوعية في المعرفة يجعل لفلسفة خادمة للعلوم، ويعود
بها الى الوظيفة التي أرادتها لها والوضعية . وقد كانت هذه هي إحدى المشكلات
التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٢٠) .

وبمختصر مفهوم القبل أصر كوهين أيضا على أنه لا ينبغي الفصل بين

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخصص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : L'Ecole de Marbourg, (Paris, 1963), p125.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذي يتضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذي يحدده القبلي ينبغي أن يظهر في النهاية في صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هي الشرط الأساسي الذي يفرضه المنهج الترانسندنتالي . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحاسية) عن المقولات (الفهم) في مفهوم كانط انما يقبل فقط على أنه فصل منهجي لايس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . وبصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يتضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لاينبغي أن يخضع لأي ضرورة (٢١) .

ونلاحظ أن وانطلاق الفكر، هذا لايتعارض مع مفهوم كانط خصوصا وأن هذا الأخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبي أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر انما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة . كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هي المرحلة الاولى في فكر كوهين ، وهي التي تضمنها كتابة الاول الذي انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا في هذه المرحلة أنه لانعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

المرحلة الثانية في فكر كوهين هي التي تضمنها كتابه الرئيسي عن منطق الفلسفة (٢٢) . وهو الكتاب الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٢٣) .

وقد قرر كوهين في مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط ، لأنه يثق في إمكانية احراز التقدم في الفلسفة كما هو الحال في العلوم وأخذ كوهين على حاتفه أيضاً أن يهتم بالمعرفة وأن يحل ويجمع ويوضح تصورات ومبادئ العلوم المضبوطة (٢٤) .

ويظهر الفارئ أن ما جاء في مقدمة كوهين إنما هو إعلان عن مبادئ وربما تجاوزات سوف تتناول الفكر الذي دافع عنه المؤلف في كتابه الأول وتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة إلا أنه فشل في فصلها عن العوامل السيكولوجية وما يتصل بهامن ظواهر (٢٥) .

والمنطق عند كوهين ليس سيكلوجيا ، وهو أيضاً ليس صورياً بحثاً لأنه يفترض دائماً وجود معطيات مصدرها الإدراك أو حتى الحدس الخالص . المنطق عنده إذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أي حكم تقريري لا معنى لصده إلا بالنسبة إلى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها إلى أسس منهجية . صورة الفكر إذن لا تنفصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئاً آخر سوى

32 - "System der philosophie"

33 - "Logik der reinen Erkenntnis"

(٢٤) فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op . cit, p470 .

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر، وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . ويرتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الاعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب النفاصل والتكامل أن الاعداد اللامتناهية لاجود لها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هى على الأخرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر . وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشيء فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشيء الظاهر (الواقع المدرك) . وحجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فعلا أحدهما لا يتناول إليه الفكر .

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص الشيء فى ذاته، باعتباره واقعا مطلقا ، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون الشيء فى ذاته، مجرد مثال أفلاطونى أو فكرة، مثالية ، يتطلع إليها المفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى . وكان تلميذه كاسير Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

يمكننا أن نمنع النظر في عنوان الجزء الأول من (نسق للفلسفة) وهو : منطق المعرفة المجردة .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاً الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضي، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضاً على نظرية المعرفة، بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذي أحرزته الفيزياء المعاصرة والذي تجسد في سقوط النظرية الكلاسيكية إنما يعد انتصاراً للفكر المجرد . فالفيزياء قد أخذت بمنهج الرياضيات الذي أدى إلى اقتراض اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التي استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفرق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لا تبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهي عند كوهين لا تستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هي في الأساس منطق ترانسدنتالي .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعني أن ينقد العقل نفسه بنفسه في علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لا ينبغي أن يبدأ من عنطلق آخر غير ذاته ، ولا يعني هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع . فالفكر والوجود وجمان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا . والمنطق الترانسندنتالي هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

(٢٧) كوهين : منطق المعرفة البحتة ، ص ٢٢ ذكره فيلوتنكو ص ٢١٦

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوتنكو ص ٢١٧) .

ونلاحظ أن الهوية المشتركة التي تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هي ديناميكية ، إذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود في الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود في متناول الفكر accessible à la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناول الفكر ، علينا أن نتظر ما يصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبي في تأسيس الأنطولوجيا ، فهذه الأخيرة سترد في النهاية إلى مجرد نظرية في الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصورة الأساسية للوجود ، أي الصورة الأساسية للفكر ، إنما هي الصورة الأساسية للحكم) (٤١) .

وربما ظهر البعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذهب كوهين ، إلا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه مجرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هي نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعذر بسببه ، انطلاق الفكر ، الذي أشرنا إليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط في تفاصيل

(٣٩) هنا يظهر تأثير كوهين بالمنهج الرياضية الحديثة ، فالاعداد اللامتناهية تظل هي الاخرى في متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون معروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبل داخله .

(٤٠) نفس الموضع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه في تمسكه بجانب « المعرفة » وفي عاقلاته
إثراء البحث الاستمولوجى بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التى
بدأها كانط . ويمرر تقدماً فى الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للعلوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج فى مجال الفلسفة
النظرية ، فإن الخلاف بينها يكاد يكون جندياً عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .

وليس من نافلة القول أن تشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين « لبنين أنه
يتعد تماماً عن كانط فى تصوره للقانون الأخلاقى .

فإذا كان القانون الأخلاقى عند كانط ينبع أساساً من القطرة الإنسانية
السليمة ، ويأتى صوته الأمر من الداخل - ل ، ولا يفرض على الفرد من الخارج «
نلاحظ فى مقابل هذا أن كوهين على العكس تماماً . يشير إلى ضرورة الاهتمام
بالمجتمع القائم فعلاً بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن
يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من
أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماماً مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون
فيه الإنسان مشرعاً لنفسه والآخرين فى نفس الوقت ، ويعامل فيه الإنسان
كغاية فى ذاته لا كوسيلة أبداً ، ويتطلع فيه الجميع نحو « ملكة الغايات » .

بول ناتورب : (١٨٥٤ - ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماربورج . اهتم بأحدث مظاهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات في العلوم وخاصة نظرية النسبية في كتابه ، الاسس المنطقية للعلوم
المضبوطة ، . (٤٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق في المسائل المنهجية بأكثر مما
رأيناه عند كوهين . فقد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية
وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول فانورب أن يملأ الفراغ الذي تركه كوهين بين العلم كواقعة
معرفية قائمة وبين الوعي الفردي الذي كون هذه المعرفة . ولذا يجتهد في
إدخال مناهج علم النفس في تفسيره لظهور هذه المعرفة ، مخالفا بذلك لزميله كوهين .
واستطاع — في علم النفس — أن يصل إلى نتائج تماثل النتائج التي وصل إليها
ديلتى . (٤٤)

استهدف فانورب أيضا تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعي وبين
الذات التي تمسك بناصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصا وأن
هذه المسافة قد استطالت جدا على يد كوهين فابتعد كثيرا عن كائنه واقتراب من
هيجل . وقد كان هذا الأخير لا يكاد يهتم بتدور الإنسان للفرد الذي ينشئ .
ويركب المعرفة .

ورأى فانورب أن البحث الترانسندنتال لا ينبغي أن يكون مجالا قاصرا على
واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل أن هذا البحث

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠ .

(٤٤) وللهلم ديلتى Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس
ألماني كان يجزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم
النفس التجريبي .

ينبغي ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الاخلاقية والانتاج الجمالى .
ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة
والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار
مايربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .
ورأى كوهين أن العلاقة بين « الموضوعى » و « الذاتى » لا ينبغي أن تكون
علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يحمل التباعد بينهما كبيراً ،
لأنهما اتجاهاً في المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج
الترانسندنتالى ومقرولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب بحرصه على تحقيق التقارب بين الموضوعى
والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفة بوجه عام ، فقد كن
ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للنهج بمدرسة ماربورج .
يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنا لكناط أن الذاتية لا تظهر إلا مع الموضوعية ، فهي
ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالإضافة الى أن كليهما تنبثق عن أسس لا نقول أنها
موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف » . (٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : (١٨٧٤ - ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج . كانت إبحاثه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337

(ذكره فيلوتنكو ص ٢٢٠)

في فلسفة العلوم مكمله للاتجاه الذي سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هي أكثر مؤلفات هذه المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر أكثر إخلاصاً لتعاليم كوهين منه لناتورب وإذا كان ناتورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالي بحيث تعدى نطاق المعرفة العلمية الفأنة الى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالي وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق الى ما هو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر في مستهل كتابه «فلسفة الصور الرمزية» :
«لأنه لا ينبغي أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الانتاج الثقافي الروحي مثل اللغة والاسطورة والدين . وهي رغم ما بينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة...» (٤٨)

وفي تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :
ان نقد الثقافة انما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، وذلك لانه مؤسس في اطار مبدأ ضروري عالمي موحد . مما يدل على أن وراءه عملاً أصيلاً للنفس . ولاشك ان في هذا البحث تدعياً للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة النخالة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, p.11

(ذكره فيلوتنكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسير. بأنه اكتشف النموذج هذا الثقافة في كتابه فينومينولوجيا الروح، الفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلاً ملموساً ، وذلك بأن تتبعها في كل ما ينشئ عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسير قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك في دراسة هامة قدمها في كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والاشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . والرمز ليس حجاباً عارضاً للفكر ، إنه أدوات الهامة والضرورية ، (٥١) .

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن العمل العقل الذي ينحصر في تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذي يثبت هذا المضمون في إشارة ترمز إليه . (٥٢) .

ونظراً لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز في فلسفة الصور للرمزية ، فإننا نتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحس الخالص هو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسير بأن حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

50 - Ibid, p. 15.

15 - Ibid, p. 18.

25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، ألا تقف الرموز (ابتداء من الصور الأسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسير هذه المسألة بأن يعيد مياغتها في أسلوب فكامي على النحو التالي :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تطلوها
الرموز (٥٣)

وقد جاءت إجابة كاسير على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول في فكر مدرسة ماربورج على النحو التالي :

رأى كاسير أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية إنما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لا غنى عنها وأن العنصر الخالص لا وجود له لأنه مباشرة سلبية لا تكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لا تكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسير :

وإن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس إنما هي صورة فعلها ذاته . فهي في مجموع ما تقوم به من عمليات ، وفي معرفتها للقواعد النوعية التي تتبعها تلك العمليات ، وفي إدراكها للانسجام الذي يرد هذه القواعد النوعية إلى الوحدة وحدة العمل وفرد العمل ، في خلال هذا كله ، نجد أن النفس تعدس ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحسّس الواقع . أما الدّوال عن الشئ في ذاته أو الواقع المطلق الذي يكمن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن نجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسى . وضعه ، (٥٥) *Mal posée*

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسير للطاق ، وهو ما تناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولاً إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان ، مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة ، (٥٦) . ونحن نعلم أن الجوهر ، كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين شئ ، هو ، موضوع ، ، وصفات هي ، محمولات ، في قضايا . وقد بين كاسير أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماماً هذا التصور . غير أنه في بحث لاحق عن (احتمالية والاحتمال) (٥٧) يمتدح بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بيت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد — مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

زما يجدر ذكره بهذا الصدد ان كتب ، احتمالية والاحتمال ، هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسير ، عن أينشتاين ونظرية النسبية ، حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادئ العلمية الجديدة وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان ، في الفيزياء الحديثة ، (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ - فيلوف ، كثر ، مدرسة هاربرج ، ص ٢٠٧

٥٧ - نفس المرجع ، ص ٢٠١

58— E. CASSIRER : "Zur Modernen Physik" Oxford, 1957.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصراً على منطق ارباضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعاً ، فهو ضده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً . وليس معنى « - أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

« إن مقولات المنطق لا تنضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من التجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنسب إلى مجالات فكرية أخرى وانماط أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات للفكر الأسطوري » . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر حازرد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا ، المعرفة ، وكلمة معرفته هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظري بل أي نشاط روحي يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠) .

وهكذا يظهر لنا أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها . لو جدد فجاءت معرفة مطلقة ومنطقية على ذاتها . ويظهر لنا أيضاً أن كاسيرر لم يؤسس فلسفياً بالمعنى التقليدي ، وإنما جاء بفكر جديد ، يعمد لأي فلسفة مستقبلية للثقافة ، (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolbegriffs" Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلر نذكره ص ٢٢٥

60— Ibid, p. 208.

61— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة . ظهرت وترعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها ، وبرز من مثلثها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك . ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم « بادن » ، كله في جنوب غرب المانيا . حتى أنها عرفت أحيانا باسم مدرسة « بادن » ، BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لما روبرج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والنقاد إلى درجة لم نخط بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وما قدمته من عطاء . كما أنه لم يترجم إلى اللغات الأوروبية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصراً عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ما كتب عن بعضها ضمناً في مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ - ١٩١٥)

كان من أكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته في إحداث تقدم والفلسفة . مماثل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نمرؤ على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصيغتها

« إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لأحكام . وكل حكم يتضمن نفيًا أو إثباتًا . وهذا يعني أن كل معرفة تشتمل على فعل للصياغة ، هو الذي يحدد الإثبات أو النفي . غير أن الإثبات أو النفي لا يفصحان عن مواقف معينة نتيجة الراجع الموضوعي ، بل هما يتضمنان فقط إشارة إلى ، تقويم ، هذا الواقع . والتقويم هو ، التزام ، من قبل المفكر أو العالم حيال العالم الموضوعي . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت إلى نقطة حاسمة بكشفها لهذه المهوم ، الالتزام ، أو ، التقويم . كضرورة أساسية في كل معرفة . ويرى ريندلباد أن هذا الكشف هو كشف عن ، قانون ، المعرفة Norme^(٦٢) ويقول :
الحكم يكون صادقاً لا بمضاهاته بشيء في ذاته ، بل لأن هناك التزاماً بمحتواه التجربة العملية هو الذي يرجح تصديق الحكم على تكذيبه ، (٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد في البحث تختص به الفلسفة في مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقد درت الفلسفة لأول مرة إلى مجرد نظرية في القيمة
Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن في كل معرفة . وهو يتحدد بالعلاقة بالقيم التي تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . وإذا كان هذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها إذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل في اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الأحكام المتضمنة في المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزايم المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهي - كما يقول ريندلباد - : « العلم الذي يفحص مبادئ الأحكام المطلقة » ، (٦٤)

٦٢ --- Christoph WILD: " L'Héritage de Kant ", op. cit, p. 258.

٦٣ --- Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

٦٤ --- C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادئ التي تستند إليها الأحكام هو ما يطلق عليه ويندلباند اسم
، الوعي الخالص البسيط . . . ووظيفة الفلسفة هي دراسة . . . ذا الوعي بهدف
تعميقه وأيضاً - السمو بنسق القيم الذي هو نسق العقل . وفي هـ . . . ذا لا يستند
، ويندلباند . كثيراً من . . . كانط . (٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنا عن قانون النقد ذاته ؟ وبعبارة
أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن
الدعامة التي تستند إليها هي ؟

إن الكانطية الجديدة . . . وقد راجعها هذا التساؤل . . . كادت تنزل في متاهات
، المثالية الألمانية . . . (٦٦) وهي الفلسفة التي انطلقت لسد الثغرة التي فرضها
نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكانطية الجديدة قد انطلقت في مجال
النظرية العلمية .

ففي مجال علم التاريخ ، نلاحظ أن مدسة هيدلبرج قد كرست جهودها
لكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لا يقوم على السرد الموضوعي للأحداث
أو للوافع التاريخية . ذلك لأنه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة أية
واقعة تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لا تستوعبه قدرة أي ملاحظ . ومن

65 — Ibid.

٦٦ . . . نراجع بهذا الصدد ما جاء عن كوهين . . . ونلاحظ أن فكرة « كاد
بتأرجح بين مثالية فخنة وبين الاتهامات الوضعية .

هنا كان سمي المؤرخ الى وضع مبادئ للاختيار من بين هذه الكثرة .

وفد أراد ويندلباند أن يكشف في قلب تفكير الطبيعي العلمي عن المبادئ التي تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففي مقال كتبه بمدينة ستراسبورج بعنوان « التاريخ وعلوم الطبيعة، يقول :
 « إن العلوم التجريبية في معرفتها للواقع إنما تهتم بالعام الذي يظهر في صورة قانون طبيعي ، أو الفرد الذي يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهي إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات . كما تهتم بالمضمون الذي يتحدد في أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التي تهتم بالكشف عن الصور العامة هي علوم تبحث عن قوانين . أما النوع الثاني من العلوم ، فهي التي تهتم بالاحداث المفردة . الأولى تنصب على ما يتصف بالدوام ، والثانية تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين Nomothétique والثانية تصف الحالات الفردية Idiographique (٦٧)

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا الص - أن نكشف عن موقف ويكرت من هذه المسألة ، وهو زميل ويندلباند في مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ويكرت : (١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق في جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلباند في مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعي العلمي للافكار) . وبفضل هذا الكتاب أمكن فاسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

الروح) (٦٨) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر .

وفيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذي بدأه ويندلاند، فقد أشار ريكتر إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعي كان الكشف عن القانون هو المهم . ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة في الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن انجازه ينسحب أساساً نحو تفرد الحدث التاريخي ومما يميزه واقعة تاريخية محددة عن أخرى . ولكن في حين أن الباحث عن الجوانب العامة في الواقع قد تحدت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثيل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق . نجد الباحث في علوم التاريخ - على العكس - لا يتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب الكشف عن أساس يستند إليه في ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخرى . إن هذا الأساس يكمن في كون التاريخ يحول الواقع التاريخي إلى قيم ثقافية عامة مثل الدولة والفن والدين والمدل الاجتماعي . وحيث أن موضوع علم التاريخ لا يتحدد أو يظهر إلا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هي المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لا يفيد فقط في التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساساً لتصور فلسفة التاريخ .

٦٨ - « علوم الروح » ، هذه التسمية تطلق في ألمانيا على العلوم الإنسانية .

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التطوير في العلوم ، طالبت مدرسة
هيدلبرج بفلسفة التاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكملًا لسلفه ، ويدل بانه فيما يختص بالتاريخ
وعلاقة القيم . وقد كان مكملًا له أيضا في تصوره لنظرية الحكم ، كما سنرى :
لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم
ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطي الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر
كتاباً بعنوان : موضوع المعرفة ، أعقبه بعنوان نحتي هو : مدخل إلى الفلسفة
الترانسنندنتالية (٧٠) . وقد أشار ريكرت في هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة في
المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات التي تعتبر
حكم الحقيقة كامناً في موضوع المعرفة أو متوقفاً على الذات العارفة ، وذلك
أخذاً بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لابد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون
الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة أخقة .

**La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un devoir
dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .**

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التي
يسعى الحكم إلى تأكيدها .

٦٩ — Ibid, p. 261.

70 — Ibid, p. 264

71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أ) نطمين من أنماط الوجود) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التى تدخل فى نطاق العلم التجريبي وينفق ريكترت مع كل ما أورده كالمط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثانى يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهى لا تخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstenben وهذه الموضوعات هى عند ريكترت موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والاخلاق والنظم) .

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لا ترد إلى الحواس ولا تخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلقى مألسماء هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس فى حاجة إلى ذات متحركة وهذه الذات يطلق عليها كاتط اسم الذات الترانسندنتالية . وهى عند هيجل الروح الذاتية وهى تلك أنماط الوجود عند ريكترت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذى جعل منه كاتط موضوعا للإيمان وبوافة، هنيه ريكترت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثانى وهى تشمل الاخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العمل والنظرى على غير ما عهدناه عند كاتط . إذ يقوم

العقل العمل بدرر التقويم في مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لا يفتي
 عنه في إصدار الأحكام . كما نلاحظ أيضاً أن ريكتر يوسع رقعة التجربة
 الكائنات فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثير ريكتر بفاهيم
 فلسفة هيجل وفخته ولكن داخل الإطار العام الذي رسمه كانتط .

الخاتمة

يتأكد القارئ - من خلال متابعتة لهذا البحث - أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعنته كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكي التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل الى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وملايسات خاصة ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد، عند المعاصرين ابتداء من الهيغلية الإيطالية التى ظهرت عند كروتشى، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيرأ لدى البنيويين .

فكانط هو، فيلسوف الثقافة الحديثة، بحق ، كما قال ريكرت، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المنى يقول ليبان صاحب شعار (المردة إلى كانط):

إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط . أو ضد كانط، ولكنك لا يمكن أن

تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

- ١ - أوفى شولتز : ، كانط ، ، (ترجمة أسعد دروق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥) .
- 2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).
- 3 — DUSSORT H. "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.
- 4 — PHILONENKO Alexis : "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)
- 5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).
- 6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siècle, Casterman, Paris 1970)
- 7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.
- 8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

« كما أن البذرة المختفية تحت الأرض هي التي أعطت كل صفات
الشجرة النامية فوق السطح » كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن
إحساس متفرد وانفعال قوى تجاه الحياة ..

[أورتيجا إيخاست]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧٤

محتويات البحث :

- خوسيه أورتيجا إيجاس : (حياته وكتابه وعصره) .
- العقلانية الحيوية : (أمدنها ومباحثها) .
- فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها .
- الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها .
- تقسيم وتعقيب .
- للمراجع .

خوسيه أورتيجا إي جاست ١٨٨٣ - ١٩٥٥ م حياته وكتابات وعصره

هو فيلسوف وكاتب إسباني، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة. وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة باسم «المحايد».

« El Imparcial »

تعلم في مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لإسبانيا، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجياً بسبب تعاطفه مع اتجاهات التحديث الديني وخصوصاً بسبب قراءته لكتابات المشرق رينان.

بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto في مدينة بيلباو Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الإسباني. ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢.

في سنة ١٩٠٢ تعرف على موقف الحركة الفكرية في إسبانيا أورتانومو (١)، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي. فن المعروف أن الفكر الإسباني كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى المبتدئين بالفلسفة، وكان من المتعذر العثور على قراء لامهات الكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢).

(1) Miguel de Unamuno (1864 — 1936).

ولد في بيلباو، واشتهر بمآلاته التي تعالج مشكلات عصره.

(2) Alain GUY: «O.tega YGASSET», (Seghers, 1969), P. ٥.

وفي سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أعضاها بالجامعات الألمانية في برلين وليبزيغ وماربورج . وفي جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتلذذ عليه .

تزوج في سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لثلاثين وعلامة . وكان قد عين في نفس السنة أستاذاً للثقافة في جامعة مدريد ، التي استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية في أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ، كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففي سنة ١٩١٥ اشترك في تأسيس مجلة « أسبانيا » . وفي سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » ، El Sol . وهي من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان في تحريره للمقالات الفلسفية مما تلا لجان لاكروا المحرر الفلسفي للجريدة ليونيد الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا في مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد في المجتمع الأسباني وإرساء قواعد الفكر المتحرر . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » ، في سنة ١٩٢٢ (٢) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربي (والألماني على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برتانو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات « يلقي المحاضرات العامة

« La Revista de Occidente » (3) .

استمرت هذه المجلة في الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد ابتداء من سنة ١٩٦٩ .

ويُنزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يكن مصارعاً لشيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الاسبانية . بل مصارعاً للأفكار بطبيعة الحال .

وأشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجاً على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . وإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الاسبانى . فقد كان قوة فكرية لم تشهد لها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت حافلة بالنشاط الفكرى والسياسى . ولم يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بنيتة الأولى هى إصلاح المجتمع . فعلى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموقاً وقال أنه . يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة (٤) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة . كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

(4) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José », in
Encyclopedia of philosophy, London, 1967.

جهداً خارقاً في مواجهة المقاومين للتجديد . وفي هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة في مجتمع يقارم الفكر المتحرر . وكان مثله كالتفسير الذي يبشر بالهدى في قوم درجوا على عبادة الأوثان » (٥) . ويهدف الكشف عن الحقيقة أيضاً عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توظف أسبانيا من مبات فكرى وعقلى طويل .

وفد نشط أورتيجا في التأليف . وكتب في مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته في صورة أبحاث ومقالات نشرت في الجرائد اليومية أو في المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكرى في مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوى في الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه (٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقبلنا وجد من يتألفه في صديق مقولته وقوة تأثيره (٧) . فهو رب النثر الإسباني بلامنازع . ومنع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارئ السطحى : « نثل كتاباته كتل جبال الثلج ، التي لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها » (٨) . أما أسلوبه الفلسفى ، فإنه تميز

(5) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente. 1962) I, p. 311.

وستشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى رقم المجلد .

(6) NEIL MCINNES, Op Cit.

(7) Ibid.

(8) Julián Mariás : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالإبداع لأنه ينتقى العبارات وينتقى المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المورادفات للمصطلحات الفلسفية الحديثة التي تختلف عنها اللغة الإسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأتي في سياق البحث . ويكفى أن نقرر بهذا الضدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - في تسعة مجلدات - بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة (٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الإسبانية . فإنه قد اشتهر مع ذلك في عداد الفلاسفة المعاصرين بذهب الذي يربط بين العقل الحيوى والتاريخى كما يربط بين الفكر العارى والواقع الملمس . وهو بهذا يتجاوز للمشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل فى تأثيره عن نيتشة أو بندتو كرونتشى (١٠) أو سارتر . وسنرى أن العقلانية الحيوية ، عند أورتيجا إبحاست هى للذهب الذى يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية . والعلية المنطوقة ، والوجودية للناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصالح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

(٩) Alain GUY, op. cit., p. 177.

(١٠) CROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فليسوف إيطالى . استفاد من متابعتة لأبحاث السكانطين الجدد . اشتهر بكتاباته فى فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوى على الفكر الأدبى والفنى الإيطالى .

العقلانية الحيوية اهدافها ومباحثها

« كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد هاش
الكون لأول مرة بين أفراح وأزراح ، وآمال وآلام . واعتلأت أركانها ضياء
وأصبح لأشياءه مذاقاً ، وانبثقت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ؛ عندما
ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية » (١).

جاءت هذه العبارة في تقديم ما أسماه أورتيجا بـ « المشكلة الإنسانية » ومنها
يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التي وعت أنها تعيش . ففي حين أن
جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت في هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه
مجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعي بالإبعاد الكونية المختلفة .

« والإنسان يحمل في داخله مشكلة سارية بطولية . وكل أعماط نشاطه
ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هي خطوات لحلها . والإنسان يقسم
المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للرحلة الأولى .
والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية . أما الاخلاق فهي محاولة لحل الجزء
الآخر » (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أي دراسة الوظائف الفسيولوجية
المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجياً للحياة . « فحياة الشئ هي

(1) O. G., I, P. 480 .

(2) Alain GUY, Op. Cit., p 12.

وجوده ، (٣) ، « ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات » (٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات المديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يهتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشاركة بين الأشياء : فقانون سقوط الأجسام مثلاً يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوى هو لللموس الذى يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلى :

أولاً : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع -

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعة والفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحياة هي ديناميكية وتغير (٥) .

وأمام هذا التصور الذى تنطوى عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح أورتيجا بالجوء إلى منهج الفن أو المنهج الذى يستقرى سير الحياة .

(3) O. C., I, p. 481.

(4) Ibid, p. 492

(5) Ibid., p. 462

ميتافيزيقا العقل الحيوي

أطلق أورتيغا على فلسفته اسم « ميتافيزيقا العقل الحيوي »، أو « العقلانية

الحيوية » Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الأول الذي تنبثق عنه الموجودات ، والذي تفتقر إليه الأشياء في تأصل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر في الكتابات الأولى لأورتيغا مشيراً إلى معناها البيولوجي تماماً كما فعل أصحاب المذهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كـ تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان في قلب أحداث التاريخ (٦) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية في الكتاب الفلسفي الأول لأورتيغا « تأملات دوتيكشوتيه » (٧) . وظهر في هذا الكتاب أنه يعارض المذهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذهب الواقعية التي تعطي الأولوية للأشياء التي تعرفها الذات . ثم توصل أورتيغا إلى أن الحقيقة ، تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً ، كما تتطلب التأخر في الوجود بين الذات والأشياء . إذ لا ينبغي أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتمذر وجود الأشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو الذات . مع - الأشياء . يقول أورتيغا في عبارة شيرة :

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي »

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو الحياة . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما ما يقصده أورتيجا « بالأشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسيولوجية والسيكاجينية والاجتماعية والجغرافية والكرونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردتها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لا معنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العملاقة الجدلية بينها علاقة اعتماد متبادل ، أو أن بينها (اتحاد ديناميكي) على حد تعبير جان بوريل أحد شراح أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكرونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نمسك بها ، وأن نحفظها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

«٨» O.C. , IX, p. 349.

«٩» Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâtel, 1959), p. 47.

«١٠» O.C., VIII, p. 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار للذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للمثالية الحيوية .

مذهب المنظور النسبي Perspectivism

المنظور هو المظهر الذي يتبدى لناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغي أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا في نظريته للمعرفة .

ففي « تأملات درنكيشوتيه » ، (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق في مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأول للصدق والاتصال . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجهود الفردية حتى يمكن الفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك - من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لأن هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تتقبل من الواقع ما يتناسب مع مألوفها من « أجهزة استقبال » فطرية . ولاشك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكوني يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذي يتكشف دائماً على أنه هو هو منها تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول » ، (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم في النهاية ليست « عقلاً » ، وليست « مادة » ،

«11» op cit.

«12» Q. C. ; 1, p. 321.

«13» Q. C., III, p. 199.

ولست أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين « مذهب المنظور النسبى » وبين مفهوم « الحياة » كما يتصوره ، وهو نسيج تتشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :
« كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم » (١٠) .

العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن « فلسفة التاريخ » سنة ١٩٢٨ (١٠) . نجده يقف فى مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد « أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صورته على معطيات متناهية موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية لا تكتفى بتدوير الإبقاء على الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هى المبدأ والحكم والمقياس لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فن المستقبل وجود الفكر الصورى ... لأننا نفكر بواسطة الأشياء (١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الأشياء فى الذهن .

«١٤» NEIL MCINNES : op, cit.

«١٥» « Filosofia de 'a Historia » , 1928.

(١٦) O G. , 1x , pp 538—539.

وهي ليست عملية تركيبية تنحصر في تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانت - بل هي تفكير للنشء المعروف ذاته .

وكما رفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية . نراه يعالج أيضاً بين المذهب الحيوي والمذهب العقلي . فهو لا يوافق الحيويين على إنصاف العقل المجرد تماماً . « يكتفى بره » إلى دوره الصحيح باعتباره « صورة من صور الحياة » ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلي في « الدفعة الحيوية » ، Elan Vital العامة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة « حيوية » ، (١٧) .

وقد استخدم أورتيجا لفظ « حياة » ، و « حيوي » ، لوصف معنى الإنسان الدائب إلى « المعرفة » ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحاني عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ « الذكاء » ، أو « العقل العملي » . وعلى الجملة ، فإنه ليدبر أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوي في مجموعه وبين العقل . فهو يقول في كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ، ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعني الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملازمات الصعبة » ، (١٨) .

ومهما كان من طبيعة الجهود التي بذلها أورتيجا للصالحية بين العقلايين - وأصحاب المذهب الحيوي ، فإنه - للإنصاف - ينبغي أن نقرر بأن « العقلانية

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galileo, 1933

ذكره ماكينس MCINNES في دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان في العبارة التالية مبرر جمع وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لا تقبل من المناهج سوى المنهج العقلي بشرط أن تكون مشكلة الحياة هي الواو التي يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هي مشكلة الذات التي تتعلق الذئق الإيديولوجى القوائم في مجموعته (١٩) .

وأخيراً ينبغي أن نبه إلى أن فكر أورتيجا يتعدى تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التي تجنب العقل والتي ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

الثلاثية والتضاد :

كان أورتيجا في كتاباته الأولى يفرق بين التلقائية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين في حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تمارض الاتجاهات الفلسفية على عمر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التي تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحتة التي بدأت مع سقراط في الغرب (٢٠) .

والعقلانية البحتة هي عمارة هائلة لا تضع في اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة التلقائية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O. C., III, p. 176.

«21» Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلي . لأن للعقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتضام مع شئته . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بمجده لعدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه بجانب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لا يمكنها أن تحمل عمل الثقافة التلقائية (التي نجد مظاهرها عند البدائي) . لأنها ليست كياناً مستقلاً وإنما هي كيان ظهر ونما وابتثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتفتدى منها كما يفتدى كل عضو من الكيان الكلي للكانن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق . كلها تخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

«22» Ibid., pp. 177—178.

«23» Ibid.

الإنسان المعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جبل عليه من
من فطرة وتلقائية . إنه لا يذكر دور العقل وإنما يسانكر مزاجه وسيطرته ...
فالعقل النظري ينبغي أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوي ، كما ينبغي أن
يكون العقل في خدمة الحياة (٢٤) .

(24) Alain GUY . «Ortega Y GASSER» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا في أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر
فهي في رأيه ، مثالية ، تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .
وقد رأينا أن نخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التي
قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نهند بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبني الفلسفة من حيث هي
نظام عقل قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها « جذور العلم ، وأساسه » ، حتى
تتمكن من أن تخدم كل ميادين المعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى
الفينومينولوجيا أن للمنهج الذاتي وحده هو الذي يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى
أنه الأسلوب الذي يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط « علم الظواهر » بأسم مؤسسه أدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) .
وإذا كان المذهبان للسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ،
يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : أحدهما تشمل عناصر عسوسة
هي مادة العلم ، والآخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ، وتقول التصورية أنها
حاصلة في العقل ابتداء بينما تقول الواقعية أنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين
التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية
يتناول الوعي في ارتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو
في الوعي ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تقلد هيرل الألمان الجنسية قبل قرانتر برتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وهو الذي ألقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برتانو خصما لكل نوع مثالية ، قد شبع هيرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هيرل حياته رياضيا ، وكانت رعايته للدكتوراه عن ، نظرية حساب المتغيرات . سنة ١٨٨٣ . ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة جوتنجن وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفسار : مدخل عام إلى علم الظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هيرل كانت بحته في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهنى يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نفسا مفعلا للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية . فهيرل يصب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محضة للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهي دراسة تفرض كلاما من الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا . لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هيرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هيرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي عدة صور ، للميرفا ، التي تنبثق كأمة الفهم من عقول حائضها ليجرد أن تعلق في « بانثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثا عن الصدق المعنى

ويعاود أن يسهم في تحقيقه عن طريق العمل التعاوني لأجيال من الباحثين .
والتمربف الاول الذى تصوره هرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على
الوصف المباشر للظواهر ومعناه فملا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الاصلية
هى إيضاح للدركات الاساسية فى المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات
الفكرية . اما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائى
للعلم . كما اهتم هرل فى كتاباته الاخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجندرى
لافكارنا ومبادئنا الاساسية . يقول هرل : إن الفينومينولوجيا هى وصف
لمجال الارتفاع المعاش « للماهيات التى تتمثل فى هذا المجال » . ويهدف هذا الوصف
إلى « إقامة نظام سيكولوجى أول *priori* » . يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس
تجريبي ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجي فى سائر
العلوم .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتى . واصحاب هذه الفلسفة ينظرون
إلى تأملات ديكارت كقطعة تحول هامة فى المنهج الفلسفى ، فالفلسفة الحية يجب
أن تبدأ بتأملات الذات وهى تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هرل أن منهج علم
الظواهر الترانسندنتال هو المنهج الفلسفى الحق لأنه مجال محايد تثبت فيه جذور
شئى العلوم . ويشرح هرل برنامج الفينومينولوجيا (التكويني) فى كتابه
« تأملات ديكارتية » . ويرى أن النظر الفلسفى يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل
الاعتقادات والنظريات التى سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة
ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهرل بعد موته كتاب « الخبرة والحكم » ، وفيه يقرر عدم أهمية
للمشأ التاريخى الاول للمعرفة . ويرى ان يكون الاهتمام منصباً على الاخرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة في صورتها الأولى بروزاً تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحاً . ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هي محاولة عالية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهي تسير الفيلسوف كانت في رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . ونلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجي ، كما اصطفته آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت ، فلسفة معنى ، أو ، فلسفة دلالة . . . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء ، دلالة ، تمثل ، العنصر الثابت ، الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم ، الدلالة ، أو ظهور ، فلسفة المعنى ، في مقابل فلسفة التفسير بالعلّة . وإذا كان تحليل الفعل يظهرنا على اعتبارات تجريدية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يحفى وراءه معنى شائماً ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات ، والماهية عند هيرل هي الشرط الضروري للوجود ، فهي تتميز عن « الصورة النوعية » و « المفهوم » لأنها تملك من « الثبات » ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد المحولات العرضية للوضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يزدى نحوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من العباز إلى الماهية هو منهج « التغيير التخيلى » ، وفيه تعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يدور عليها الموضوع ، حتى نقف

يظل ما يظل منها قائما رغم كل تغير . أى تقف على هذا ، الباقى ، الذى لو حذف ، لادى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تتكشف لنا علاقات جديدة بين ، المجرد ، و ، الملموس ، ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هي وحدها ، للجردة ، لأنها لا تنصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهي حقائق ، ملموسة . لأن لها مضامين ، حقيقية ، قائمة بذاتها ويمكن أن تكون حادثة . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعدادا طويلا وبجها شافيا . ونلاحظ أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجسون الذى ينصب على ، الزمان ، ، وكلاهما لا يتخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة - برجسون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحركة . نجد أن ماهيات هسرل تقترن بعودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو ، القصد ، . والبداهة هي تحقيق لضروب القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكرت تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ، بحيث يكون انصاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا ، التحقق ، هو الذى يسمح لنا بالانتقال إلى بداهات أكل وهذا هو معنى القول بأن فينومينولوجيا هسرل ، تكوينية ، ، وأن مذهب هسرل في البداهة ، لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ونلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيما بتلخيص في أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حتى فردى صورة أو ماهية . والفردى شئ . هرسى . وفى قلبه توجد الماهية التى ينفى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفيثومينولوجيا تدل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن ه تضع بين قوسين ه بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها . فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي توجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . وهي أيضا تضع الوجود الفردى للوضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى ه الماهية ه .

يوجد بطلانية هيرل جانب ه موضوعى تمثله نظرية الماهيات التى لا تخلو من طابع واقعى ه وجانب ذاتى تمثله فلسفة الذاتية التى ترى ه الاناء . الواهب الحقيقى المعانى والدلالات ه ونظرية القصد هى فى الحقيقة تطبيق للمنهج الفيثومينولوجى على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التى تقوم بها . وقد تجلى ذلك فى ه تأملات ديكرتية ه عندما راح هيرل يمارس عملية ه الرد الفيثومينولوجى ه (أى الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعى من أجل ه الكشف عن طبيعة الوعى نفسه بإعتباره ه الإرتكاز فى عملية إدراكنا للموضوع القصدى . ومن هنا نرى أن المنهج عند هيرل لا يقتصر على رؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برتاتزوتشول ه أن الوعى طابعا قصديا *intentionalité* . فالشعور هو دائما شعور بشى ه ، والوعى ينبغى أن يتجه نحو موضوع ه . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو عرض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتجه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى
وهى بالحركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالمادية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة النظر إلى بستان به أشجار مفتوحة تسرى النفس وتمتع النظر نجد أن
وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشيء مفارق له وجوده الخاص فى
الزمان والمكان ، كما أنها تنظر إلى متعة الإدراك باعتباره ظاهرة نفسية يختص بها
إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نبهنا ديكارت «
لذا نضطر إلى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء
كل من العارف والمعروف » ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنايته
دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل
أن الخبرة تظل ماثلة بأكلها على نحو جديد . وتحدث عن (النبات) و (وتفتح
الأزهار) أى عن ماهية الخبرة ، كما تحدث عن (الإدراك) و (المشاهدة)
و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هيرل نلاحظ أن أفعال الذات
تشمل أيضا الشك والإرادة والعاطة ... الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل
الإدراك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الإدراك فتشمل كل (ما هو
مدرك) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل
الإدراك) و (ما هو مدرك) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى الماهى مثل
المدرك والمتقبل والمحجوب . وفى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن
ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هيرل يرى فى العالم نسيجا من
أطرافه التى تستمد معناها من (الذات الترانسندنتالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هي واهية الدلالات) . ومن هنا كانت (الانا أفكر) الديكارتية تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغي على الأخرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل في قوله : (انا أفكر في موضوع متعقل) .

وفي (التأملات الديكارتية) يفرق هسرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسندنتالية) والذاتية للموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهي (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدت إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون غائمة البحث (مثالية ترانسدنتالية) تركز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من (الذاتية الترانسدنتالية) التى تتركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى تضى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل في كتابه الأخير للمسمى « التجربة والحكم » (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى بإعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا للعاشة . وذهب إلى أن الحياة للعاشة هي (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلاً وجودياً لكل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تتضمنها الممارسة للعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية عند جبريل مارسيل وميرلوبوتى وساتر .

وقد كان هسرل في مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو - سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة دون التقيد بأى رأى سابق ودون اقحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقه المثاليين أو الواقعيين .

الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والسوسولوجية والتاريخية :

في مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية وإجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية بما كان علم الاجتماع المتطرف . يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعوامل وعوامل تاريخية . وقد ارتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ مجرد نتائج لعلل خارجية . فإن الأسباب التي يستند إليها للفكر في تقرير حقائقه أن تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هي الأخرى معرضة لذلك لنفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من اليان العقل المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتعامل أثر الظروف السيكلوجية والإجتماعية والهيروية التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها . سرعان ما يجد نفسه وراءها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وعالمه الذي يعيشه قبل كل تفكير . فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا
بمودة على الوضعية التي تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة
على سائر النزعات الميكانيكية التي تعتبر الوعي مجرد انعكاس آلي للمادة .

إن الذات عند هسرل هي مبادرة initiative وقصد . وهي أيضاً مسئولية
أخلاقية . ونلاحظ أن هسرل في هذا يمدد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولاً أن فكر هسرل لم يسر في خط مستقيم . ففي أول أعماله الفلسفية
وهو المسمى « فلسفة الحساب » (١٨٩١) يراه يقيم عمليات الحساب على أسس
سيكلوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوضفي كما كان
يعتبر « الوعي » أو « الشعور » مجرد منطقة أو جزء من الوجود في مقابل
الوجود العام . ولعله عثى أن ينتهي بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التي
انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب في « التأملات الديكارسية »
(١٩٢١) أن الوعي ليس جزءاً من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يضيق على أي
موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد موضوع يقبل
للأحاطة ويخضع للتجريب بل هي الدعاة الأساسية التي تستند إليها سائر
للموضوعات .

وبما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث
ويدرس سلوك الإنسان في سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا
جهداً ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال اتجاه الذات نحو
للموضوع . وهذا يعني أن (الذات الترانسندنتالية) التي تتحدث عنها الفلسفة
تختلف عن (الذات التجريبية) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

في موضع سابق ، والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الـتبطان بل هي على العكس ترى أن المضمون الشمورى لا يمكن أن يتكشف للذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتى أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هي معرفة غير مباشرة ، ففيها يقرم الإنسان بعض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنوع من البناء أو التركيب أى استعادة الخبرة الممانعة حتى يدرك دلالتها في ضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وفد ذمب القائلون بالحنمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هي فلسفة الفيلسوف المنزول الذى يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هي جهد فردى لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن غذا النزاد لا يجب الاتجاه الفينومينولوجى . فالحياة الاجتماعية والتاريخ لم يدخلوا ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الاسمى لهسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولاشك أن هسرل قد بذل جهد كبيرا في فحص الوعي الفلفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفي ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته . وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الافلاطونية والديكرتية . كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابى فى المعرفة ، وهو فى هذا يكل الاتجاه الكنتى . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين . ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يحمله من أعظم مذاهب للمعرفة إشراقا .

مواقف العقلانية الحيوية من فلسفة اللاواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . فهي تقرر أن الوعي مشتمل على الواقع الأصيل دون أن تحاول . مع ذلك . أن تهمل معنى الوعي تحليلاً عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهذا القصور إلى ما جاءت به المثالية عمومها في العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هرسل في نهاية القرن التاسع عشر هو الذي تنبه إلى هذا القصور فأخذ على طاقته مهمة الإصلاح . وفعلًا كانت الفينومينولوجيا هي التي حدثت - لأول مرة - للقصور بالوعي ومكوناته .

وفي مقال خصصه أورتيجا لقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعد أن قرأ كتابات هرسل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هي الأخرى لا تخلو من قصور .

وقد بدأ هرسل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثابة الأصل أو الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكي يتحقق له هذا الغرض . فقد كان يخشى من فكره أن يذل من شفافية ذلك الواقع الأول . فجعل التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الامساك بها (٢) .

وقد ظن هرسل أنه وجد الواقع الأول مثلاً في « الوعي الخالص » . غير أن

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التي كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لكتابه « أطروحة عصرنا » .

EL Tema  nuestro tiempo, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47-48.

هذا الوعي المسمى : « الخالص » ، ليس شيئاً آخر سوى الذات التي « تعي كل شيء » ، فهي لا تريد بل « يقتصر عملها على الوعي بإرادتها وبالنسبة المراد » . وهي لا تنحصر ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحيطة . وهي أخيراً لا تفكر بل تعي قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور لعمل العقل يلاحظ أورتيجا أن حاتمته ليس هو الواقع الحقيقي . ذلك لأن الواقع الحقيقي هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأمل لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعي الخالص » بحال الملك الأسطوري ميداس Midas الذي ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعي الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويحولها إلى مجرد موضوعات للوعي . إنه يحلل العالم ويحوله إلى معانٍ ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعي إلى معقولة خالصة (أي مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعي الذي قيل أنه « خالص » ، لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفي يطلق عليه اسم « الرديفيمينولوجي » ، أو « الخلف القينومينولوجي » ، وهو ما أشرنا إليه آنفاً . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يعاقل منهج الفيزيائي الذي يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنية الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهر بل هو الذي يوجد . كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجي ، فهذا الأخير يتوصل إلى « وعي » من صناعه

لا يعنى بل ينحصر عمله في مواجهة الماهيات^(٣) (بعد الرد الفينومينولوجى) .

والزاد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى . وتعطيل لمازساته الى تفتش من طبيعته . والفينومينولوجيا بهذا إنما تعظم الصفة الاساسية له^(٤) .

يقول أورتيجا :

« لقد تبدد مفهوم « الوعى » على يد فلسفة الظواهر . فبعد أن كان يشير إلى معنى يقوم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماماً : مجرد فرض أو تركيب خيالى أو تفسير جرى »^(٥) .

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغي أن نفهم « الوعى » على أنه يوجد أولاً ثم يتلى به فكر الأشياء بعد ذلك . لأن المسألة في حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها . وهو تواجد يتضمن تفاعلاً إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور « الذات » في مقال كتب أورتيجا بعنوان « الفرد والدماء » يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الناعمة والمجردة فتمكننا من الوعى بحقيقتها : فوهبتك في الرياضيات تكشف لى أنى لا أملك مثلها . وطلائعك في الحديث تهملى أقبه إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

(3) Ibid., p 49

(4) Ibid., p. 51.

(5) Ibid.

ثبت لى أنى إنسان لىن ، وما نسى من مواهب يكشف ما لىك من قصور .
ومكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرين ، (٦) .

وىظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف
تماماً عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى
برج عاجى . ولم تدرك العلاقة المتبادلة بين الذات ، وبسائر يتنها عندما
جعلت تصور ، الآخر . مجرد انعكاس للأنا .

وعلى الجملة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر
لأنه يوجد ، يفكر لىك يحيا .

لقد كان الحكم الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى
كل أبعادها وجميع جوانبها .

يقول أورتيجا :

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك
الفكر ، ويثبت الذى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن الفيلسوف
يسكاد لا يتفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلاقة
جدلية ، (٧) .

ويرى أورتيجا أن الخطأ للتأصل فىنا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن
تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى
حين أن الأمر على العكس تماماً من ذلك : فالواقع الأصلى هو الأول . أما الفكر

(٦) O C., VII, p. 196.

(٧) O C., V. 11, p. 53.

فهو يأتي في مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها (٨) .

ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفيزيولوجيا في اتجاه معارض البشائية ، والابتعاد بها عن التصور الضيق للوعي ، على أن يحمل عبء تواجد الذات في مواجهة الموضوع .

وفي مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أوريجيا منهج هنرل بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو في هذا الوصف يدعي أنه لا يقوم هذه الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية (٩) .

والفلسفة الجاحدة في نظره هي التي لا يظهر في سياق عرضها للذهب الدوافع التي أدت إليه والتي استوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أوريجيا في مقاله سالف الذكر أن ينبذ إلى « فساد » بعض المذاهب الفلسفية ، وإلى الإفساد الذي تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدواناً موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حشد الثمالة بين تمكن الدوجمايقيات من المكر وبين احتلال الغازي للأرض . يقول :

« لما كان احتلال الأرض في حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين بل أيضاً في نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعي أن ننظر من المذهب الفلسفي أن يصنع أماناً للمسلات أو الحشرات الباطنة التي وجهته نحو دوجمايقيات من نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للذهب تحته أبسط قواعد

(8) Ibid.

(9) O. C., V, pp. 540 - 547.

الحياة (١٠) .

وبمخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هسرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتفكير ، وهي ضرورات ذات طبيعة حيوية ، لا تتصف بالتمرض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها العقل (١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن للنطق الصوري والتراستدنتال لا يكشفان عن علامة الحياة بالعقل . بل إن ما يسمى بـ "اللاهيات الحالية" عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه اللاهيات تعرف (بتشديد الراء) بأنها قبلية ونظرية ولازمية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل ، صور إفتراضية (١٢) .

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset », op. cit. p. 116.

(11) O. C., V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لا طبيعة له لأنه « تاريخ » . وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تتابع الأحداث في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته مختار وتصنع بالتدرج ، وهي حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو يخرج أحداثها . وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد . بحيث لا يمكنه أن يفك من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحربة . . . والحربة ليست نشاطاً يمارسه كيان يستغل فيما لديه من إمكانيات معدة من قبل : فكون الكائن حراً ، إنما يعني أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلاً لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحدت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحدت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » ، (بتشديد الواو) *ganarse la vida* ، وهو مبدأ لا يخص مجال الاقتصاد وحده بل للثقافة أيضاً ، (١) .

إن القاري لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

ففي كتابات أورتيجا للتأخرة نجدته يفترق بدرجة ملحوظة من لغة ومصطلحات

(١) Ortega Y. GASSET : « Historia Como Sistema » , 1935.

ذكره .

MCINNES in « Encyclopedic of philosophy » , op. Cit.

للمذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجه إلى « الآفاق التاريخية للحياة البشرية » ، أى دراسة « الظروف الثقافية والاجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية » (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً فى كتاباته مصطلح « العقل التاريخى » على « العقل الحيوى » . كما نلاحظ أن « الحياة » عنده لم تعد تعنى « النشاط الحيوى البيولوجى » بل « حياة أى فرد » . كما أصبح مصدر الذات مغلماً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لنة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت لذلك « لونا جديداً :

لكل إنسان مجال فريد فى الاختيار ، هو اختياره لمعيده . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما يلبى أن تكون عليه ذاته مستقبلاً . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى كما يتطلب درام التركيب وضاعفة الإنباه وصفاء الذهن . وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة « إقراض جانب العقل فى البقعة الجيبوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما استقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (١) .

وتنبثق نظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودي عنده .
فإنطلاقاً من الزعم بأن الإنسان يخاق ذاته ويحدد طبيعته . خرج أورتيجا
بالنتيجة التي تؤكد عدم المساواة بين البشر لأنهم يتفاوتون في قدرتهم على الخلق .
ولذا لا بد من الاعتراف بوجود الصغوة ، منهم في كل المجتمع . أما في مجال
الأخلاق ، وهو مجال يتمذر فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى
جميع الوجوديين . لاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصيلة هي التي تستجيب
لمشروعات المصير . يحدد المقل . أما الحياة الأخلاقية ، فهي التي تستسلم فيها
الذات لكل ما هو وفق ورائل ، وهي التي تقوم على التهور بدلا من التعقل (٢) .

إكتشاف آخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

« إن ذاتي وحياتي وعالي هم الواقع بالدرجة الأولى . وذلك في مقابل

■ — Ibid

ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التي يتقدمها أورتيجا لم تكن فقط
مناهضة للعقل . بل مناديه للعالم أيضا . وفي هذا يقول لينغستروس رائد البنيوية
في فرنسا : « إن المعارلات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففينا يعزل الإنسان
للماصر نفسه ، ويعتبر نفسه نكرة تلقائية ، ويعتمد عن المعرفة العلمية التي يمتقنها ،
وعن الإنسانية الحقة التي يجهل عمقها التاريخي » .

أيضا ، البنيوية في الأنثروبولوجيا ، للدواف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit

الآخر الذى يشكل واقعاً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمى
وتفسيرى له، (٦).

وبحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم
علاقات التواصل داخل المجتمعات. وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم
عاقذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى بما جعل لأفكاره الاجتماعية
انراً كبيراً على الجمهور الأسبانى العربى الذى كان متطوعاً لقيادة المعركة.

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الإنسان على نفع علاقات اجتماعية مع
ذويه إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لدوافع مكتسبة فتحن حين
تقابل مع الآخر، ترى أمامنا وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات نكتف من خلالها
عن جانب غير مرئى يفيض بمعاني الصداقة والألفة أو المحبة. وهذا الكشف
يتمف بالعراة لأنه يمدك بمجانب غير مرئية من خلال المرئيات. وهذه
القدرة على الفناء إلى عمق الظواهر الطحية تنصف بالفرد وتنبثق
من الفطرة.

ولما كان الآخر يتخذ من نفس الموقف، ولديه القدرة هو الآخر لسكى
يقنارلنى بالفهم والتفسير، لذا ينبغى الإصتراف بوجود علاقة مبادلة
Réciprocité بينى وبينه. وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من
صفات البشرية (٧).

والملاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر. فالإنسان الذى أجمله بشكل دائماً

٦ — O. C., VII, p 146.

٧ — Ibid, p 148.

إحتمال صدور الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلاً بريئاً لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف قهراً الآخر كان قد تضاعف بشكل ملحوظ في الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضاً في الفترة من سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوروبا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود في طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر حماساً غير أن هذا الصراع يفيد في تحديد تكوين الأنا (٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثله عند الوجوديين (٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى اللغوي بالتشائم عندهم ، والذي يميل في حديث هيدجر عن الوجود الزائف ، ثم في عبارة سارتر الشهيرة ، الآخرون هم الجحيم ، وستقتصر في حديثنا عن الأول نظرًا لورود اسمه في كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن « الآخر » عند مارتين هيدجر تحت عنوان الوجود - في - العالم باعتباره وجوداً مع الناس (١٠) وهذا الاشتراك في الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . فوجود الأنا ، يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم في تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا ، فإن « الآلية » Dasein عند هيدجر تعرف

(8) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا في مواجهته للمذهب الوجودي كان يضع في اعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنها يقيمان « فلسفة الوجود » ظهرت عند الأول في كتابه « الوجود والزمان » وعند الثاني في « الوجود والعدم » .

(10) M. Heidegger : « L'Être et le temps » , (paris) ,

1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هي صورة الوجود الزائف « عند هيدجر » وهي التي يتحول الكل ، بسببها في النهاية إلى « أشياء » ، ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم « الناس » (أي الوجود الزائف) وهذه السمات هي :

الثروة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثروة bavardage

من سمات الوجود بالإشتراك « كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) » في صيغة يرددها من يتوخى الدقة والحقيقة . « واللغة التي ترد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للالفاظ المستخدمة ، والتي تحمل على الأشياء نفسها » فالأمر يتعلق بما « يقوله الناس » ، وهذا ضرب من الثروة لبد اللغو . هذه الثروة من « الوجهة الأنطولوجية » هي تفسير للوجود بآصل فيه الوجود من عذريته ، « بسبب هذه الثروة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحاله المدم التي تحيط بها (١١) » .

الفضول Curiosité

في هذا الجو الذي تعيشه الآنية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هروية للتخلص من ذاتها . وذلك بأن تعتمد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، ونسعى

بفضولها للإلام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته
لأنه من دلالة . ولذا أنصف بالثقت . ومن الخطأ أن نسلّم الآية لهذا
الفضول . وتوهم أنها تحيا حياة حقة (١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة سابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو
مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل العالم . والوجود بالاشتراك .
وعندئذ تصبح القدرة على الكلام هي المقياس المضبوط لما نعرفه وأبصارنا هو
كان . (أي تصبح الغلبة للسطوة) . وعندئذ أيضاً تكون الآية دواء . هناك .
أي في تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شيء في الحياة
اليومية . وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً .

هذه السمات الثلاث التي تميز (وجود - الآية - هناك) تحدد كيفية أساسية
للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (البقوط) . والقوط هو أشبه بدرواة يؤخذ
بها جميع (الناس) ولا ينجو منها إلا من صدم على أن يخرج من الثقت
والثروة استجابة لتداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف يسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية الآية . لأنه
لا ينفصل عن الوجود في العالم . ويقول فيه هيدجر : . إن الإنسان لا يستطيع
أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله ، (١٣) .

تلك هي نظرة هيدجر المنشأمة . والتي وقف أورتيجا في مواجهتها لأنها

12 — Ibid, p , 170.

13 — Ibid.,

«تجاهل الكنوز الروحية التي تحتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ،
«فضلاً عن أوريجنا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » انطلاقاً من
تأكيد على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا
في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

في حين أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب
لليناغيز بق . يمكننا أن نجد له ما يماثله في خصوص أوريجنا ، ولكن على مستوى
الواقع الفعلي - لا الزائف - للإنسان المعاصر .

يقول أوريجنا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا
سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء نستخدم بالتقليد والترديد
الأمي ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وعت فأرعت ثم
تحملت مسؤوليات كاملة بعدها . وهذا هو الوجود اللاشخصي الذي يقطن في
ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها » (١١) .

ويرى أوريجنا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب
ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً مما هو متعارف
عليه لدى عامة الناس ، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداد
من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أنني لم أعبد ذلك الشخص المتميز بالفرد ،

بل أصبحت أعمال لحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن آلاتها لا تبنى كان
اجتماعي ، (١٥) .

ويقول :

« إن الجماعة هي شيء إنساني يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تقتصر إلى نفس
الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنساني فقد إنسانيته . »

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الإيمان بوجه عامهم بوجود روح
جمعية ، *Amé Collective* أو « قومية » ، والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن
الجماعات لا روح لها ، ولذا تندحب مؤاخذته على دور كيم الذي يقدس المجتمع ،
وذي بونالد (١٦) الذي جعل المجتمع في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضاً
هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذي لا روح له في نظر أورتيجا هو المجتمع الذوقاني
La foule الذي يقتصر إلى العقل ، والذي يبدو في طبيعته وسطاً بين الروح
والمادة أو بين الجانب الإنساني والفيزيقي البحت (١٧) .

وعلى أي حال ، فقد كان هناك انقفاء وتقارب بين هيدجر وأورتيجا فيما
يتصل بتصور المجتمع واغتراب الإنسان رغم اختلافهما في الأسس الرئيسية
لفكرهما .

« 15 » O. C. , VII, p 199.

(١٦) لويس دي بونالد : كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠) .

« 17 » O. C. , VII, p 199,

طبيعة التقارب مع هيدجر

يعترف أورتيجا في كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه في المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر قد اشتمل على حقائق لا بأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتصل بفكرة « الموت » .

« حقاً إن هذه « النهاية » الأكيدة إنما تؤثر في سياق حياتنا لأنها هي الغد الكبير الذي نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للكائن الإنساني تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة » (١٨) .

ومن المفيد بهذا العدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتي « الموت » و « التاريخ » في كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ « أو على الأقل باعتباره « زمانية » temporalité والوجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنساني ، « الأنا » ، أو « الآنية » كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذي

(١٨) جاءت هذه العبارة في مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » في فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » . وكانت هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها اسم هيدجر في كتابات أورتيجا .

يعنى على الآنية طابع التاريخية . لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة *Durée* وتاريخ في نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها . ونشأ « التاريخية » من كون الموجود « زمانى » في صميم وجوده « لا بمعنى أنه يوجد » في التاريخ ، (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخياً . فالتاريخى هو « الآنية » في المحل الأول وبليها ، الطبيعة ، باعتبارها « ميدان التاريخ » .

والوجود الاصيل هو الذى يقبل في عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى لا يكف الناس عن الاتين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها . مصير وقدر « فى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة القوط في عدم الموت » .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان . وموقع الآنية ينبغى أن يكون متضمنا في قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الاشياء وللأوضاع والأدوات والوثائق ، تاريخية ، من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبناريخيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة ، قلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فى

19 M Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372-373

(20) Ibid . p. 375-377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى قصدت عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الأشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم . ويصبح وجودها - حسب هذا المعتقد - معرضاً لتغيرات جرفه آتية من الخارج ، كما يصبح « مصيرها » معقداً بحيث هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين هنا *ici* والآن *là* . *Malintenant* . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها (٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوانين العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآتية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن « الفردية » أو « التفرد » ، هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العبث وللوت هو محوره الحقيقى . فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذاته .

فعلى الرغم من وجود اللغة « وهى من تركيبات الآتية » إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة « الوجود الزائف » فى صورة « رثوة يوفية » ، وهذه الأخيرة لاتتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادل حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيقى عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شئ « فإنه لما كان الوجود الحقيقى عند هيدجر هو وجود الآتية ، وكانت الآتية زمانية ، وهى تاريخية ، لذا فإن موت الآتية « هو موت التاريخ . وهذا ما يرفضه الأسباني أورتيجا لأن التاريخ عنده « لا يموت أبداً ، بأحدائه لانخفاض اللفظ أو لفكرة » . كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

(22) *Ibid.*, p. 387—392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسي ، وأبعد ما يكون عن التصور الماركسي . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

موقف أورتيجا من التاريخ :

يقول أورتيجا في معرض حديث عن التواصل للتبادل بين أفراد المجتمع :
« التاريخ هو الجهود التي تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث والواقعة الماضية ، وهذا الجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر .
ذلك لأن نمطه ، علاقتنا مع الأموات إنما هو تمثيل غريب لمنطق العلاقات الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وفي موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء الاتجاهات الاجتماعية السائدة » وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعي وما يستبجه ، وأيضاً مآله من آجال وتطلعات (٢٥) .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير في تحديد أنماط السلوك الفردي وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات السائدة تماثل في قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية للمفعول حتى أن أورتيجا يسميها « Vigencias » ، وهو اشتقاق في اللغة الأسبانية تصف به هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة في كلمة ألقاها في المؤتمر

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, VII, p, 188,

الدول لامتلاء المكتبات، (١٦) ، يقول : (إن الكتاب ، لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا في عصر النهضة ، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذي يقود الفرد في سلوكه ، شأنه في ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة) (١٧) .

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيلياً دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعي حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التي تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادأة . فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذي يفسر كل شيء بالعادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر إنجازه فصار آلياً لدى الأفراد . ويرأى أن حامل التكرار ليس، محكاً سليماً في تمييزه للعادات ، ذلك لأن من الأفعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذي هو بمثابة ردود أفعال عضوية ، ولشيء وهو حركات إرادية . ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية ، ويندرج تحت هذا النوع اليوبيل القضي واليوبيل الذهبي الذي درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية .

ويخلص أورتيجا إلى أن المادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها . بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية . وهكذا يظهر أن العادات الإجتماعية متصلة أساساً بمهابة المجتمعات لا بطبيعة الأفراد (٢٨) .

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد في ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥ .

(27) Ibid.

(28) O. C., VII, p. 214.

ويضرب أورتيجا مثلاً من «فعل التحية» لسلوك تكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الاجتماعى وأول الظواهر الاجتماعية التى يحتملها من المبادأة فى أبسط صوره . وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الاجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلاً شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومفيد من جميع الشعوب . ولكن « ما الغاية التى يستهدفها فعل التحية ؟ »

كان هيربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم (٢٩) . غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تزيدنا الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة اختلافاً فى التراتب (٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته . ففعل التحية يفتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قلست معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملجأً عندما لا يكون . الآخر ، فرداً محدداً لنا .

(٢٩) هيربرت سبنسر ، فيلسوف انجليزى ، أحد رواد نظرية التطور

(١٨٢٠ - ١٩٠٢)

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفاً ، أى عندما يكون مجرد شخص ما أو مجرد فرد من الدماء ، (٣٢) .
ويوضح أورييجا ذلك قائلاً :

«لما كنا نجعل الكثير من الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضرورى أن يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرجحة والمطبقة في هذا الجزء من العالم أو ذلك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تندو اتفاقاً يلزم بالآمان والسلام (٣٣) .»

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قررت بأن (الإنسان ذئب لأكبره الإنسان) ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فنحن لا نلنسى أن الإنسان كان كاننا شرساً ، وأنه ما زال مستمرا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان الامر سهلاً الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان من الضرورى اختراع نمط للمبادات الاجتماعية « بدأ بتركيبات معقدة ، ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة (٣٤) .»

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الاجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس الارتفاع المعاش « وتعمق فيه عبر العصور » وتبتعد عن نمط التحليلات الميتافيزيقية المبدجيرة . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق من العلاقات للعاشة

،31» Ibid., p. 221.

،32» Ibid., 223.

،33» Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهي بذلك تكون قد قدمت
أ نموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن
(الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلى) سنة ١٩٦٠ (٢٠) .

وجودية لانسال من الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية
ينيب فيها التنازل عن (الوجود) . فقد رأينا فى النصوص الأوتيجية التى وردت
فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما قيل من اقترابه من
الوجوديين ولعنهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة
معينة ورفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم . يترفون فى التنازل عن الوجود إلى حد
الزعم بأنه تنازل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلاً رأينا أن الواقع
الإنسانى هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متالية لأنها
تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تعنى صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء .
وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن
(لماذا ؟) تصبح ضرورة أطولوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب ألفه أورتيجا بعنوان :
فكرة المبدأ عند لينتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الألمانية

(٢١) راجع هذا العدد كتابنا : (البنيوية فى الأنتروبولوجيا) ص ص

سنة ١٩٦٦ (٣٥).

وفي هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر تجاوز كل حد عندما زعم أن من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان الحقيقية تعني عارسته للفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التي تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا في الماضي والذين يعيشون الآن قد تساموا جميعاً عن الوجود ، كما أنه ليس من الضروري لكي يعيش الإنسان أن يستمر في ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر تمسكية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الإفليسات لشققة في بلاد اليونان في غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه التساؤلات عن الوجود ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان . غير أن هذا لا يعني أن التساؤل عن الوجود ، يشير إلى ميل طبيعي وصفه مطلقاً من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يعذر أن يكون حدثاً من أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع حيناً ، ونحبا وأفل في بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن نموه حيناً نمواً طبيعياً أو تلقائياً ، بل أرحته به ثقافة الأقدمين التي امتلأت بها الكتب وقرر تدريسها في المدارس .

والقول بأن الإنسان هو تساؤل عن الوجود ، لا معنى له إلا إذا فهمنا من

كلمة «وجود»، إشارة إلى كل ما يتسامل عنه الإنسان . وعندئذ يتضح مفهوم
«الوجود» ويهاب بالمعز!

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر في تاريخ الفلسفة من تحدث عن
«الوجود» بوجه عام بعد أفلاطون، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنز
لم يتساءلا عن «الوجود» بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

تقويم وتعقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المناهج البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح المذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذي شهد تحلفاً فكرياً وحروباً أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالمقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقي هو الحياة الإنسانية أي « الأنا » ، والظروف التي تتفاعل معها في نطاق الصيرورة ، وهي تكشف لنا عن تنمير الانجازات الاجتماعية من منظور تاريخي ديناميكي يفسح المجال لتدخل الوعي ويتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن المقلانية الحيوية تبتعد عن الانجازات البيولوجية الساذجة ، تلك التي تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارئ لكتابات أورتيجا يجدد مهتماً بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجدد باحثاً عن التكامل والنوازم بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوي الذي يؤكد على أن الشيء لا معنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء . فالمقلانية الحيوية لا تعرف دوراً للعقل إلا في نطاق بنية الواقع ، كما أنها لا تهمل جانب الروح وإن كانت تبتعد عن التجريبية الروحية عند برجسون (١) .

(١) نلاحظ أن المقلانية الحيوية تقرب جداً من مذهب الفرنسي جويرو (١٨٤٤ - ١٨٨٨) Jean - Marie Guyau ، وهو الذي اشتهر بكتابه : « الأخلاق بلا إلهام ولا عقاب » . وسنقدمه للقارئ العربي فيما بعد .

فالعقل ينبغي أن يسخر لخدمة الحياة ولا ينبغي أن يتهدد عليها . وقد كان من مظاهر تمرد ، ظهور قوى الدمار التي تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المخطئ المنهجي الذي طرحه « البنيوية » اللغوية في أرائها هذا القرن هو الذي أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يقضى إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلمت العقلانية الحيوية بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الإتجاه العقلاني عند لكثالين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التي مارسها المذاهب الوجودية في فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن يميز عنها . فهو عند البعض يمثل خطأ جديداً لفكر الوجودي . وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين في لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعا في هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته . بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد في قدرتهم على الخلق ، فتظهر الصفوة ، وتميز عن « الدماء » . هذه هي أخطر النتائج التي توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التي أعلنت عن اهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد أنزلت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع . في حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مقارناً لتنضيات الواقع بل إن القيم هي الآفاق التي تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والميلسوف هو المرشد الذكي للموجه لرفعة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التي تميز بها فكر أورتيجا كانت من وعي ظروفه وحياته . فهو يصرح بأن الدول التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

للنفس القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وإنجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماماً، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده. يقول :

« يدولي أن مصري ومستقبلي لا يتفصلان عن مصر ومستقبل بلادي ...
لهذا، فقد كنت معباً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا وما يتصل بها من مشكلات، (١) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية. وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عامي ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٣٩ و ١٩٤٦. أما داخل أسبانيا، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالي تقدمي يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها. والثاني محافظ يقشبح بالفكر القديم وينشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره الحركة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جى أستاذ الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فليستوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيتشه أو كروتشى أو سارتر، (٢) . وهذا ما يستوجب تقديمه للقارئ العربي .

(٢) A. C., VIII, pp 57 — 58

(٣) Alain GUY : « Ortega y GASSET », op. Cit p. 9.

المراجع

أولا : مؤلفات أورتيجا إيجاست التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. *Meditaciones del Quijote*, 1914.
2. *El Tema de nuestro tiempo*, 1913.
3. *Qué son los va'ores ?* 1923.
4. *Ni Vitalismo, ni racionalismo*, 1924.
5. *La « filosofía de la Historia »*.
6. *En Torno a Galileo*, 1933.
7. *Prologo para Alemanes*, 1937.
8. *Qué es filosofía ?* 1958.
9. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*.
10. *Pasado y provenir para el hombre actual*, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,
(Madrid Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in *Encyclopedia of philosophy*, London 1967.

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.
 3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset », Neuchâtel, 1959.
 4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y Vocación », Madrid, 1960
 5. M. Heidegger : « l'Etre et le Temps », (Paris, 1964).
-

محتويات البحث :

مقدمة وتهدف :

- البنيوية والماركسية .
- النظرية والبيان .
- قراءة جديدة للمقال الماركسي :
- القراءة والمنهج .
- الإيديولوجيا والمقال العلي .
- الإشكالية والقطع .
- تصحيح « تفهم الخطأ » للماركسية :
- ماركس وهيجل .
- البنية والاقتصاد .
- البنية والتناقض .

تعليم والتعليق :

لا بد من تغيير مفهومنا للمعرفة : فنحن إذا استبعدنا ما يسمى
بالرؤية المباشرة ، والقراءة السطحية ، عندئذ تظهر المعرفة باعتبارها
عملية إنتاجية .

لويس ألتوسير

L C , I, P. 23

مقدمة وتمهيد

مع بداية النصف الثاني من قرتنا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولاءهم لفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقهر وقد وصل الأمر ببعضهم إلى حد الزعم بأن للبشرية مهددة بالانزلاق في المهجية والبربرية إن هي قصرت في الأخذ بالحل الاشتراكي . وكان الشعار الذي يرددونه هؤلاء هو : « إما اشتراكية وإما بربرية » .

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جلرودي وجولدمان وسارتر والتوسير ولوكاس وجرامشي وإدجار مورين . غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثا كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

أما هذه الأحداث ، فنها ثورة المجر المستردة على الظلم الشيوعي سنة ١٩٥٦ وما راجعته من قمع وقتل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السري » الذي ألغاه خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب أحداث كوبا وماتلا ذلك من معارك على الحدود بين الرفقاء في الصين والاتحاد السوفيتي .

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي في الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين « واعترف بالجرائم التي ارتكبها المحارب والتي تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء في عهد سلفه ستالين » .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن التصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ما هو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسموه بضرورة العودة إلى البنائين الأولى أي إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التي تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذي حارل فيه جارودي أن يذكر بضرورة العودة إلى أب هذا صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل لحسب (٢) . ومثل مؤلفات التوسير التي كثر حولها الجدل ، والتي ابتعدت - في نظر البعض - تماماً عن ماركس حتى قبل أنها « ماركسية بدون ماركس » .

وسنخصص هذا البحث لأعمال التوسير ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته هذه الأعمال . وما أثارته لدى النقاد من شكوك . ونبدأ أولاً بموجز عن حياته .

ولد لويس التوسير في ١٦ أكتوبر سنة ١٩١٨ في بير مندو عيس بالقرب من مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٣٩ نجح في مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجند في نفس السنة .

(٢) من المعروف أن روجيه جارودي قد تمحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الاسلام .

أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تقلد على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع « فكرة المضمون في فلسفة هيجل » حصل بها على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بـ مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث التوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها مدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي . ففي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها « دفاع عن ماركس » و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت فيه مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة المعلمين للفلسفة » .

و.ع.أ. زاد من أهمية أبحاث التوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفيتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والدياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن التوسير نجح في الكشف عن « النظرية » التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة « عليية » لهذه الأعمال ، وقدم تعريفاً محدداً

المفاهيم الماركسية بعيداً عن "التفجيرات الإيديولوجية" واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي.

وعلى الرغم من أن ألنوسير يقرر بأن الاتجاه العميق الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية^(٣)، إلا أن المنهج الذي طبقه في قراءته، لماركس كان هو المنهج البنيوي، مما يسر له إقامة دعائم «بنيوية ماركسية» ذات طابع على لا إيديولوجي.

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تخضع عن نتائج فلسفية أصبحت سمة من سمات الفكر المعاصر.

وتُعرف «البنية» بأنها «صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماكة بفضل ما يربطها من علاقات ثابتة». كما تُعرف أيضاً بأنها «مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة». ومن الممكن أن يُفسج على تناولها عدد لا حصر له من النماذج. ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسماء مفكر واحد بعينه، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحال النفسي والسياسي والفيلسوف.

ولكي تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند ألنوسير ينبغي أن نذكر القاري الأساسية للمنهج البنيوي.

أولاً :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما تتوصل إلى تركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هذا الكتاب في جزئين. وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين L. C. بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة.

الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرقى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانياً :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التي يركب للموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية مقسامية ، وليس لها وجود صورى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند التوسيع .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوى إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع *immanente* . وهذه الدراسة الحالية تفترض استقلال الموضوع بالنسبة للملابسات التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالية تفترض احتواء الموضوع على معقولة ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية تعمل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالية تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادئ فردية . بل إن المؤلف ، أو الكاتب ، لا يُنظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتي إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس (٤) ١

وقد أخذ التوسير على عاتقه أن يأتي بفهم بنيوي جديد للفكر الماركسي. فهو يرى أن معظم الثغرات التي خلفتها الماركسية إنما ترد في النهاية إلى عدم اكتمال، الفلسفة الماركسية ذاتها. وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط. ولذا كانت المهمة التي اضطلع بها التوسير هي القيام بدراسة استمولوجية تلتقي الضوء على المفاهيم النظرية، التي وردت عند ماركس فتكشف عن البنية النظرية لهذا الفكر الماركسي.

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدراي الذي اختطه التوسير لنفسه متضمناً في عناوين كتبه الرئيسية ذاتها: فن هذه الكتب مثلاً، كتاب بعنوان دفاع عن ماركس، وآخر بعنوان: قراءة كتاب رأس المال، وثالث موسوم باسم: لينين والفلسفة. ويجد المتصفح لهذه الكتب أن التوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية، ويستهدف كشفاً جديداً فيها. فهي في نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح.

وفي هذه الصفحات التميدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبنيوية، وعما إذا كان النسق الماركسي يتضمن أنموذجاً بنيوياً؟ وبعبارة

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوي راجع للدولف :

١ - البنيوية في الأنثروبولوجيا، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - البنيوية بين العلم والفلسفة،

أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادئ الجينية التي عرضناها آنفاً ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور سياسي أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملاً للإنسان والتاريخ ، والفرد والمجتمع والطبيعة . وهي إذا شبهت لدى البنيويين بالحيوان المائي الذي ولد في محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى إثبات بنوتها إلى الظروف التي خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة في القرن التاسع عشر انسم بالتزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسي مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية في نفس القرن من وسائل متطورة للإنتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أي قوانينها الكلية) . وصيحت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هي تطبيق جدل هيغل على المادة . غير أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنيوي القائم على « القطع » و « الدراسة الحالة » و « استقلال للوضوع » ، لذا أثبت التوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو اقتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية . وهي عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيس للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أي علاقة الفكر بالوجود : فالخ هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هي

انعكاس لمرور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .
والماركسية تتحدث عن بنى تحتية Infrastructures وبنى فوقية Superstructures . أما البنى التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وطاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنى الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنى على هذا النحو ينبثق عن الفهم البنىوى الحديث ولذا اعتبره التوسير ضرباً من سوء الفهم لاستاذة ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع التوسير أن ينفذ بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل لينين ستروس فى دراساته الانثروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ومع ذلك لا يمكن القول بأن التوسير يفسر ماركس بقرويد ، فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » . حتمية القسور بأنه يحكم على الماركسية ايدولوجياً خارجة عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » ، للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الإستمولوجى » ، وهو سمة عامة تميز « كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها » ، حين نأخذ على حافها أن تصبح موضوعاً

لذاتها ، (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكشف لنا من خلال ، دياكتيك ، الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة تطبقها عليه من أجل الامتداد إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦) .

النظرية والسياسة :

يقوم التوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم « النظرية ، Collection théorie » . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفي ينصب فقط على « المقال النظري » أو « المقال العلى ، الماركسية (٧) » .

وكان التوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسى دون تقديم أى مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : « ليس لدينا أسانذة في الفلسفة الماركسية ، (٨) » .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك بدفنها نهائياً في العمل أو

(5) Louis ALTHUSSER « Pour Marx », (Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظاتنا التالية بالحرفين : P.M. بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) ذكرى إبراهيم : « مشكلة البنية » مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

(8) P.M., p, 17,

في وضعية عليية جديدة ، . ومن هنا أخذ التوسير على عاتقه ، التوسع في الجواب
النظري الفلاسفة الماركسية (٩).

وقد استبعد التوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرور لأوهام تم
تبديدها أو استعراض لطلبات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذي يعترف
به هو « تاريخ الواقع » . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن في كتاب
« الايديولوجيا الألمانية » أنه « ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام
والأوهام » . ولذا فقد وضع التوسير نصب عينيه « مشكله انقال العلمى » ،
وهي السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية عليية . وقراءة ماركس
أصبحت في جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة
الفريدة المميزة للنقال الماركسي وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوصى يباع
بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية « المادية
الجدلية » إلا بعد أن استبعد ما في كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية
(تصويرية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند التوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمى . وهذا يعنى أن
النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (في العلوم) ، أو هي نتاج
الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعنى أن « الجدل » المادى يكون مع « المادية الجدلية » (أى مع
النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند التوسير
تشير إلى « الحق » ، أو « النظام » المحدد (بكسر وتشديد الدال) لآى علم وادعى .

و « الممارسة النظرية ، هي انتاج لمعارف عليّة في مقابل الإيديولوجيا التي هي انتاج أعمى . ويرى التوسير أن القيمة الكبرى للباركزية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجي إلى الوضع العلي حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هي النظرية العامة للعلوم أو هي على حد تعبير التوسير « نظرية عليّة العلوم ».

(١٠) . Théorie de la Scientificité des Sciences

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق والتطبيق السياسى بوجه خاص ، إلا أن القارئ للتوسير الآن يلاحظ أن الدعرة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسى لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال التوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك لأن الأحداث استلزمت تعديلاً فى السياسة . وهذا التعديل استلزم تعديداً فى الماركسية باعتبارها منهجاً علياً للتغيير .

ويستخدم التوسير مصطلح « الصراع النظرى » Lotte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن معبر المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

التصورات (١١).

جاءت أعمال التوسير لتشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه عدستالين ، ومن ثمّة كانت أفكار « مناهضة لمبادئ الفرد والجملة البيروقراطية » . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان البعض يرى في أعمال التوسير اهتمام بالنظرية لايعدله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطئ لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم لأي صورة من صور الاضطراب أو التمرد التلقائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يئديه بعض الحكام من قفاهم ، وما يعتدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسي أصحاب هذا الرأي أن التوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاما السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية للاستفادة حتى يسهل تسخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند التوسير إنما يعني الإهتمام بالجانب النظري للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرية العلمية والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الاقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بمرض الكشف عن الشروط النظرية التي تتخذ السيطرة على الطبيعة .

(11) SAUL KARSZ : Theorie politique Louis ALTHUSSER (FAYARD, Paris, 1974), p 12.

(12) Ibid.

ومثري في سياق هذا البحث أن أعمال التوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحدات مستقلة مترابط بدلافة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هي التي تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هي التي تبرر الالاس التي قامت عليها السياسة . فاكل يؤثر في أجزائه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

قراءة جديدة للمقال الماركسي

« إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على تصور ، يُمكن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور «قوائم» البنية على ما تشمل من عناصر ... »
 وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخبئ ، حاضر وغائب في جميع أعماله . . .
 لويس ألنوسير (١)

لقد استهدف ألنوسير في أبحاثه ، الكشف عن جانب المرامسة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته الطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحيدة القادرة على تقديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

المرتب والخبئ

يظهر من كتابات ألنوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس . وهو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو « ساذجة » ، وإنما هي قراءة « شخصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها (٢) . وهذه القراءة الشخصية يقول عنها ألنوسير أنها تقترب من قراءة « لاكن » ، لفرويد وتقترب أيضاً من

(١) « Lire le Capital », pp. 30—31.

(٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية (٣) . فكما حاول جاك لاكان في ميدان التحليل النفسى أن يعثر على البنية الحقة مخبئة تحت أعراض صياغة ، كذلك يحاول التوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختلفة تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفي الجزء الأول من كتابه الموسوم بأسم ، قراءة كتاب رأس المال ، نجد التوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو في نظره ما ينبغي أن تتعلمه من جديد . ونلاحظ أن التوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذى افتتحه فرويد . فقراءة أى نص لانهصر فى مجرد تكرار حرفى للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريد النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغي الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلئ بعمان صامتة . وفيما يهمل بالماركسية لاحظ التوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة ، والقراءة الحرفية ، التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ (١) . وتمازجت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل . ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٢٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

(٢) ميشيل فوكوه أحد رواد البنية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب انجاء البنيوية فى التحليل النفسى . وهو من كبار رواد البنية أيضاً .
(٤) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألماني خرج على مثالية هيغل واقرب من الواقعية .

كانت بمثابة قطعة إستراتيجية^(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة « بؤس الفلسفة » و « البيان الشيوعي » ثم « رأس المال » . وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية في كتابات ماركس المتأخرة - باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . وما يؤيد رفض التوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التي اشتملها كتاب رأس المال مثلاً ، وهي مفاهيم عليية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماماً مع أي نزعة إنسانية . ففي هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هي إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هي المحركة لأي تحول . وفي كلمات قليلة نقول أن « القراءة الحرفية » التي رأت في كتاب « رأس المال » استمراراً لكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها التوسير بقراءة من نوع جديد هي القراءة التشخيصية التي تكشف عن الماركسية العلمية أي « المادية التاريخية » ، وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع على صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية .

ويستعين التوسير في تحديد « معنى القراءة » بقراءة كتبها ماركس عن الاقتصاد السياسي الإنجليزي :

« فالإقتصادى الإنجليزي » ريكاردو « (٦) عندما تسائل عن ثمن العمل فوصلَ

(٥) القطعة أو القطع ، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين الماقال ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

(٦) ريكاردو إقتصادى إنجليزى « ولد في لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى .

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجب ريكاردو ماها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه لاجابة :

فإذا كان الاقتصاد السيامى يبدأ بالعمل وينتهي بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بـ ثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يحمل العمل (وهو مكون من عناصره نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الإنتاج + عملية الإنتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى افترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً من حيث أنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتنع بمجالاً جديداً دون أن يدرك لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة « قوة العمل » أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل « بتحويل مواد خام معينة وذلك باستخدام وسائل خاصة الإنتاج .

إن مصورة « قوة العمل » Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتهمه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تنحصر عن هذا

« التصور دون أن يراه ، أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه . ولذا فإن
الحل المصحح يتطلب وضعاً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت
القراءة الجديدة كما يلي :

« إن قيمة (قوة) العمل « أى ما يتقاضاه العامل من أجر « إنما يقاوى مع
قيمة الحد الأول من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لمطرق الإجابة الكلاسيكية « فإن ماركس يقلب النظرية
الإنجليزية رأساً على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكي لم يدرك أن أجر العامل يقاوى فقط مع قيمة الحد
الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الإنتاجية بل ظن أنه يقاوى مع
القيمة الكلية للنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية
الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الأول قد كشف عن سؤال جديد
لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكي وهو :

« أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضرورى
للمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة
الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق
هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما

حاضرين وغائبين في نفس الوقت في الاقتصاد الكلاسيكي . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المحال النظري والمنهجى لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور « فائض القيمة » قد مهدت له إرماعات الاقتصاد الكلاسيكي . وهو في مقدمته للجزء الثاني من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » الذي تحدث عنه الكيمياء التقليدية ضمنياً دون أن تدركه (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق . وتفترض وجود عنصر كيميائي يور هذه العملية دون أن تراه .

ولا ينبغي على أحد أن لاقتصاد الكلاسيكي عند ما تحدث عن العمل بوجه عام ، أو عند ما تحاول « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر في طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقي الذي هو نتيجة حتمية لنظم الإنتاج الرأسمالي .

إن أمثال سميت Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » ، لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية . وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح الملى « فائض القيمة » إنما يرد في النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجي يرى في رأس المال عطاءً طبيعياً مما يترتب عليه

(7) L.C . I , p 24.

(٨) آدم سميت : اقتصادى سكوتلندي (١٧٢٣ - ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت الثرى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للثنى والفقير .

ثياب المجتمع الرأسمالي . ويلبغى - لزيادة الوضوح - أن نؤكد على المعادلات الآتية :

لا فائض قبية ، = عدم استغلال = عدم وجود قوة عمل = عدم وجود مجتمع رأسمالي .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التي حالت دون تأسيس نظرية علمية لنظ الإنتاج الرأسمالي على يد الاقتصاد الديالي الكلاسيكي . فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازي القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية (١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الاقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتناولها تنازلاً سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة للتعقيد التي تفهم النص في سياقه المنطقي مما يتمخض عن تفسير موضوعي .

وعلى هذا النحو أراد التوسيع أن يقيم منهجه في القراءة فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وإبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية عابدة تستهدف مجرد اكتساب المعلومات ، إنما على العكس عملية متجزة . لأنها تجعل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هي حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع التوسيع أن يتميز بمنهجه في القراءة والتشخيصية ، لأعمال ماركس وأن يكتشف في هذه الأعمال مراحل أربع هي :

أولاً : مؤلفات الشباب في الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

ذكره : (Merx, Le Capital, XIX) S.KARSZ , op. cit, p. 28 (10)

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات الضج في الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكنال الضج في الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ (١١).

وبذلك استطاع التوسير أن يتميز بتمنجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ،
ونظراً إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها مابعة من فكر
هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس
النظرة لمؤلفات الشباب والضج وتنام الضج على أنها كلها ماركسية . بل
وتساوى في النظرة بعض الكتابات التي لم يشأ مؤلفها أن تظهر في حياته (١٢) .

ويرى التوسير أن القراءة الحسية أو الحرفية ، فضلاً عن كونها مجرد انعكاس
نلي للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تصف بصفتان أساسيتان :

أولاً : لأنهم بالمتناقضات ، بل ربما حذفها . ولأنهم به القطع ، كما يظهر
في النصوص النظرية أو في أى نتاج ثقافى ، فضلاً عن أنها لا تأخذ في الاعتبار
سوى المنطق الصورى وحده ، ولذا فهي تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها
الأساسية وهو ، الجدل ، (١٣) .

ثانياً : تخطئ بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته
في المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة الحسية إنما هي

(11) P. M., p. 27.

(12) KARSZ , Op cit., p 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لانجاعات الفكر المثل عند أصحاب النزعة السيكولوجية المنطوقة . فهو لا يعتمدون النفاذ إلى سيكولوجية الفكر أو السياى عندما يجهزون عن الكشف عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة العبية تنطابق من مبدأ . الاستمرارية ، . وذلك لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس لإحصاء لكل المؤلفات التى تلتها . كما أنها ترى فى الماركسية مزجاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث تكون الأخلاق فى النهاية هى النواة الأولى للماركسية ، وهى التى بسببها تقبل الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفس السبب أيضاً ، وأخيراً ، فإن القراءة النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد إلا ما يؤكد ما .

وفى مقابل هذه القراءة النصية التى برفضها التوسيع لأنها لا تتفق مع منهجه ، نجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخلية . إشكالية . معينة . والإشكالية هى : الوحدة الباطنية لأى تفكير ، أو البنية الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطلب لا أن نشجع له أو نرفضه بل أن نحاله . فالتص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود بجهولة ، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا نحوله من نتاج مت إلى مادة خام نعمل بصدد ما .

وبتوضيح لما أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص ، فهي ليست عملية تراجعية أو صورية بحيث تحمل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند التوسس به فيما يلي :

أولاً : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يذوق عليها تمالك النص ، وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأي مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلاً مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للتشويه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية (مؤقتاً) بالفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الاداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانياً : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبى هو مالا يعبه النص *l'impensé du texte* ، وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

ثالثاً : تهتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلتا الحالتين ينبغي أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نقابلها إذا كان هناك التواء وتناسب فعلي بينها وبين الصرح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . وتوضح هذه النقطة بمثال ذكره التوسس في كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركس في كتاب « رأس المال » أن الجدل المادي هو الجدل المثالي وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ؟
 خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغي أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد لحص بنية الجدل المادي حتى نقين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حوث لأرض جديدة تماماً ؟ ويرى التوسير أنه ينبغي تحليل المضامين السياسية للجدل المثالي ومقارنتها بمضامين الجدل المادي ، وعندئذ ستكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذي يعنيه ماركس فعلاً في كتاب رأس المال (١٦) .

وأبداً : من الممكن لقراءة الشخصية أن تجري تعديلات بالنص . إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة معينة أو تساؤلات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر في إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التي يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تحققه من اهتمام . فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ مما تقدم أن القراءة الشخصية ليست محايدة . وهي ربما اقتربت في ذلك من القراءة الحرفية . وهي إذا حاولت أن تملأ فجوات في النص أو توضح تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات في بعض الإجابات ، فإن ذلك لاها تعمل في نطاق ، إشكالية ، واضحة ولها مبرراتها ، وهي البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة الشخصية هي الوحيدة التي بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية . لأنها موضوعية لأنها تعمد النص يتحدث .

ولما كانت « الموضوعية » هي خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل . راجع فصل بعنوان التناقض

والتحديد المتعدد للعوامل . 128-85 pp , P M

أن هذا هو ما سعى التوسيع إلى تأكيدته بخصوص « التاركسية » عندما باعد بينا وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقي بالعلوم الإنسانية والايستيمولوجيا الحديثة ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمي .

الإيديولوجيا والمقال العلمي :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة « إيديولوجيا » هي من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصاماً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكري المتميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الإصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هي نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التي يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس وحجومات يقينية . أما الإيديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصدق . فهي نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهي ضرورية لجمع شمل الأفراد

(17) Fernand DUMONT : « Les Idéologies » . (P. U. F. 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

في المجتمع . وهذا ما يتطلبه العمل السياسي . والإيديولوجيا إذن هي الفكر الذي أوحى به ، مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبل في انسجام خيالي يبعث الرضا والأمان في النفس . وهي فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان لماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الحثي الذي تقوم به العاصر الإيديولوجية في المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مering Mehrling في ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها للفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية » (٢٠) .

ولا يشد التوسيم عن هذا التصور . بل نراه يضيف ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يمكن أن نعرف بسهولة عامة أن الإيديولوجيا هي نسق (له منطقته وصراسته) . وهي تتكون من تمثيلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخي داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أي علم وماضيه (الإيديولوجي) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نمقا من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها في العمل الاجتماعي تفوق الوظيفة النظرية (أي وظيفة المعرفة) (٢١) » .

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M. , p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن التوسيع من يعترفون بأهمية الدور الوطني الذي تؤديه الإيديولوجيا في المجتمع . غير أنه لم يطرح جانباً ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك في عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم يتميز بالشفافية لمخطئته العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم في مأمن من تهديدات وتهديدات للثالثية . » أقصد الإيديولوجيات التي تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التي تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بشن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد للثالثية ، (٢٧) .

ويستبعد التوسيع أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو في ذلك يقف في مواجهة جملة من المفكرين من أمثال جورج سوريل SQREL الذي يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحد الأدنى لأجور العمال » وعن « التكديس أو التراكم الرأسمالي » وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة » ، إنما هي أقرب إلى الإرهافات التي تخنمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٨) .

وكان جراسي GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن للماركسية هي « نزعة

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : *op. cit.* , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركس للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات النقيديّة .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذي استهدف النزول بالانحصر الماركسي إلى حلقة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأجلاً طالب مفكرون من أمثال لوكس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان في الماركسية (٢٤) .

ويرى البعض أن هؤلاء المفكرين يخلطون الأيديولوجيا بالفلسفة ، بما يعتمدون تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية وتقيد فقط ، وهذه هي وظيفة الأيديولوجيا التي لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهي تخاطب الكثرة وتناجي ضمائرهم لتحسروها من الأيديولوجيات التقليدية التي تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لا يمكن في هذا المجال الإيديولوجي .

يقول التوسير :

« إن إقتران الاشتراكية بـ النزعة الإنسانية ، هو إقتران متعسف وظهر متكافئ من الناحية النظرية .

ففي سياق الفكر الماركسي نجد أن تصور الاشتراكية ، هو ، في الحقيقة ، تصور على ، في حين أن تصور النزعة الإنسانية ، ليس سوى تصور أيديولوجي .

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) » , in (Esprit, Mai 1967, p. 867.

وينبغي أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذي يشير إليه تصور النزعة الإنسانية الاشتراكية ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فنحن نقرز أن تصور النزعة الإنسانية ، هو تصور إيديولوجي (وليس علمياً) ، فإننا نقصد في نفس الوقت أنه يشير فعلاً إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمى - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفة . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدي إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة ، كما يؤدي إلى التوضيح ، ويزيد من إمكانية الوقوع في الخطأ ، (٢٥) .

ومهما كان من شئ . فإننا نلاحظ من هذا النص زغبره إصرار التوسير على تهمير الماركسية من اتصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الإصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

الاشكالية والقطع :

يقول التوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال » :
 « إن الاتجاه العميق الذى يسود كل كتاباتى لا يرتبط بإيديولوجيا
 البنيوية » (٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلاً « إيديولوجيا بنيوية » يحاول التوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في التهج

(25) P. M., P. 239.

(26) L. C., I, p. 5.

البنوي . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات
« الإشكالية » و « التقطع » .

ويطلق التوسيم مصطلح « إشكالية » *Problématique* على البنية النظرية
السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أي فرع من فروع
المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط
الضروري لكل معنى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد
المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هي البنية النفسية التي توحد مختلف العناصر داخل التخصص
الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير
ذلك . فإذا صح للقال الإيديولوجي مثلاً يختلف من كاتب لآخر . إلا أن هذا
الاختلاف توحد مع ذلك مقولة واحدة هي الإشكالية السائدة للقال
الإيديولوجي . والإشكالية هي التي تحدد المسار الرئيسي للنص ، كما أنها هي
مركز الثقل الذي تلتف حوله جميع العناصر . ابتداء من موضوع النص إلى
القال الذي يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه
النص من مشكلات وما يهل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعني معرفة الآلية الوظيفية التي يمتنع حولها عدد من
النصوص . وهذه الإشكالية في النهاية ليست سوى شرط للإنتاج النظري .

ويرى التوسيم ضرورة الحديث عن التكوين النصي *formation textuelle*
لابد من أن نتحدث عن النص *Texte* خصوصاً وأن كل إنتاج نصي يحده نمط

شخص هو الذى يتحكم فى تكوينه . وكل تكوين نصي يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما المسيطرة . فكتاب « رأس المال » مثلاً يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى هذا إلا - اس ينبغي دائماً - فى كل نص - أن نتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً العناصر التابعة للإشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تنصف بالأصالة ، وهى لهذا لا تُرَد إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التى تنصف بها الإشكالية هى التى تتكون منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تنصف بصفة منعزلة بل هى متصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع فى تنظيم منطقي فى صيغة معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يبنى أننا بصدد نص ماركسي ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تنصف بالموضوعية لأنها تحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر ، كما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن تتفحص النص جيداً وأن تكشف منه المفرد والمهدف . فقد لاحظ التوسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادي » ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود انديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هى الشرط الضروري للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

إشكالية : إنه تاريخ التناير والتقارب البنيوي . وتاريخ النظريات لا يكون تاريخاً
علياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول مفاهيم الإشكاليات
للتحققة في تكوينات معينة .

والصفة الأخيرة والمهمة في كل إشكالية هي أنها غير ظاهرة (أي مضمنة) .
فالواقع أن النص الذي يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لا يعني
أن مؤلف النص يجهل تماماً إشكاليته ، فالإشكالية تصف الواقع الموضوعي أو
اللاذلي للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يرضه للنهج المثالي أو السيكلوجي الذي
يحد التفسير الأخير للنصوص في « الحياة الباطنة » أو الأعماق النفسية للمؤلف .
وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يمي تماماً جذوة وأصالة إسهاماته في مجال
الاقتصاد السياسي .

إن تميز الإشكاليات والتأكد من معرفة للمؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعني
أننا نفهم للمؤلف ابتداء ما عمله فعلاً . فنحن لانفكك النص بل نصنع في نسق ،
ثم نحمله ابتداء من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن
النصوص تولد في التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى التوسيم أن كل نص إنما هو إشكالية متجددة *Chaque texte est*
une problématique à l'état pratique .

وهدف القراءة « التشخيصية » ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في
النص وفي النظريات التي يفصح عنها النص . فهي تبحث عن علامات الإشكالية
الجديدة التي تظهر في النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عند ما تكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذري لشروط الإنتاج في مجال النظرية .

ولم يكن هيجل مهداً لثورة نظرية في مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك لأن جوهر التطور التاريخي عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكي مقلوباً *Renversée* . وقد كان هدف هيجل استيعاب النظرة إلى التاريخ في ضوء التصورات الثابتة والقوانين العلمية أو التنبؤية ، وهي النظرة التي سادت في القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (٢٩) .

ولاحظ التوسير أن نهج التحليل النفسي عند فرويد وظهور الأبحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهي إشكالية تعال في مجال المعرفة برمتها ، وتدخل في علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفي . ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البداية وعما نصله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و ، مقولة الإشكالية ، تطبق في مجالين متكاملين : الأول إبستمولوجي (معرفي) ، والثاني سياسي .

أما المجال المعرفي ، فهو يظهر في نمط التساؤلات التي يوجهها العلم أوضوحه ،

ولاشك أن هذا النمط الجديد من المنازلات هو ما تفرزه الإشكالية الجديدة (٣٠).

وأما المجال السياسي ، فإنه يظهر من التغيرات التي تحدثها الإشكالية الجديدة في نمط التفاعل الاجتماعي وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايدولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسي الذي أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجدته فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتماثل في أوجه كثيرة مع ما وجدته ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة في كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايدولوجيات طبقية أضربت من جراء هذه الاكتشافات . فمنه نلاحظ أن الأخلاق البرجوازية هي التي تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما ذا من رعب فتشابه بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية ، إذ قام يناهض نتائج لفيف من المدافعين عن المقد الاجتماعي ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحسرية وقطرة على الإختيار لا تسمع بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت معارضة أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

(30) Ibid. , p. 122

(٣١) راجع بهذا الصدد مقال التوسير عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45-83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية البيولوجية .

للمصحة (٢٢) .

ولا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة ~~من~~ فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكدتها قوة وجهات منها أرضاً صلبة أو نكتة ترتكر عليها . وهذا لا يعني أن الإيديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعني على الأخرى وجود ترابط ضروري بين المقال النظري (العام) وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائي لمقالة الإشكالية (خصوصاً وأنها ~~من~~ الجانب السيكارجي وعند الجانب الاجتماعي وترتكز فقط على الجانب النظري) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الاستمولوجي هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الإيديولوجية كما تظهران في المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعني ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة المفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقلة هي التي تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشهده من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجي نفسه .

وفي « قراءة كتاب رأس المال » يحدثنا التوسيع عن قطع الاستمولوجي *Coupure épistémologique* تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة

(٢٢) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهي تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته عقده النفسية واستعداداته للرغبة .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠ . ففي هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة « القطع » أو النقطية الإستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكو صاحب « أركيولوجيا المعرفة » (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك ضد التوسيم صاحب الإشكاليات .

أما عن « النقطية » التي تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشمل على مقال مقدم بالزعة الانسانية والايديولوجيا والفلسفة الزائفة (٢١) ، التي تستخدم الفاظ ومعطيات مثل المادية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة ومورو وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدلية (دياكتيكية) هي التي تنهضت في النهاية عن كتاب « رأس المال » . . . وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيقات منهج هيجل .

والحقيقة - فيما يرى التوسيم - أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليين الذين تعرض لها ماركس فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقالا من الايديولوجيا إلى العلم ، ومن العبقى إلى المجرى ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

(٢٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الاصلية هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من
تصورات جديدة هي في نظر التوسيع موضوع كتاب « رأس المال » . وعلى
الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد
كان يتقعه ، التصورات ، Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٢٥) ،
ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصياغات الهيكلية التي
أرشدت إلى كثيرين أنا بصدد استمرار للإشكالية السابقة (أي كتابات ماركس
النشأ قبل سنة ١٩٤٥) .

تصحيح . الفهم الخاطئ . للماركسية .

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسي ، رادفاً للتحليل الاقتصادي . ولكن في حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تهمل من الماركسية امتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات سيكولوجية وأنتروبولوجية وثقافية . وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية *Mécanicisme* والآخر يعتبرها نزعة إنسانية *Humanisme* في حين أن القراءة الحقة عند ألدوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق ، نظرية أو سياسة ماركسية ، (١) . وكانت الماركسية تزوج بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية متناقض معاً . إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية حاتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بنى البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يحول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمنة ، الأمل ، في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، وتيسود العدالة ، كما يسود فيه الوفاق بين بنى البشر .

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهري بين نزعة علمية متزمنة ونزعة إيديولوجية - تعتمد من العلم أن حارل الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض ، وفصلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعوا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهي المؤلفات السابقة على كتاب « رأس المال ») ، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبعد تماماً عن معلم .

(1) SAUL KARSZ . Op. Cit., p. 33.

وفي مواحة هؤلاء الذين رحت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير . ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العالمي لأعمال ماركس، ويخلصها عما اختلط بها من شوائب إيديولوجية . فـ « قراءة كتاب رأس المال » التي بدعونا إليها التوسير هي التي تمكنا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس في مقابل التخييط الإيديولوجي عند سابقه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكن أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من استمولوجيا ، وأيضاً عن النظرية التي يتضمنها (أي الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والاستمولوجيا والفلسفة تترابط وتلتقي عند التوسير . كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول التوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التي ينبغي أن نقرأها هي الأخرى في نفس الوقت في كتاب رأس المال » (١) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفة . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هي علمية وفلسفية في نفس الوقت . والفلسفة التوسير هي شرط معقولة موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة في أي الظروف وبأي الشروط تظهر المذكلات العلمية . والفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتجون نظرية ذلك التاريخ .

إن كتاب « رأس المال » إذن ليس مجرد أطروحة في الاقتصاد لأنه في نفس الوقت يتضمن كل الفلسفة الماركسية . وذلك لأنه « نظرية علمية في الاقتصاد » .

الم يقف ماركس في مواجهة للتصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite
للإقتصاد البورجوازي؟

الم يصرح بأنه ، ينبغي إدخال التاريخ في فهم المقولات الإقتصادية لكي
تتضح طبيعتها وديناميتها وقدرتها على التأثير في معولاتها ، (٣)
يرى التوسيع أن هذه النقطة ماركس هي التي تولد عنها سوء الفهم من
علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الانجذاب التاريخي المزعوم الذي اعتبر من
أساسيات الفكر الماركسي (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجي للزمان الهيجل
على نظرية ماركس العلمية . وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ،
وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوعي الفردي والممارسة
اليومية . إن استمرارية الزمان « هيجل تربط باستمرارية التطور الجدلي
الفكرة » . ولفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (ماهية) الكل
الاجتماعي بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . فبحسب وراء تنوع
للتظاهر الاقتصادية والسياسية والفنية والدينية يمكن لحظة من لحظات الحاضر
السكانية لفكرة الشاملة . والكل الاجتماعي يؤدي وظيفته إذن باعتباره (كلاً حقلياً)
tout Spirituel يوجد في الأعماق الحقيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجلي . نلاحظ أن المفهوم الماركسي
للتاريخ ينبغي أن يكون ابتداء من التصور الماركسي للشمول الاجتماعي
la totalité sociale . فماركس يقول بوجود « بنية متحركة نسبياً » لكل

٣ — Ibid , p. 36.

٤ — Ibid., p. 37.

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعليه والبناليه والفنيه .. الخ)
ثم يعمد إلى تكوين « الككل الاجتماعى » ، باعتباره « بنيه معقدة » تتألف من
ترابط المستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن « البنية الاقتصادية » هى التى تحدد
جميع البنيات (عهد الاقتصاديه) . يقول التوسير :

« ليس من الممكن - فى نظر ماركس - تعقل عملية تطور المستويات
المختلفة لكل فى نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك
المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى
الزمان الخاص به » وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ،
ومن ثم فإنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات
على أنه قائم بذاته نسبياً ، (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة فى فكر ماركس . فكل مستوى
من المستويات يتمتع ببنية مستقلة مخدع لتحددات وتؤثر فى الككل . وهذا يعنى
أنه لا يمكن أن يكون « الاقتصاد » مائلاً للماهية الميجلية ، وتكون البناءات
الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضاً لا يمكن أن يكون التناقض
الاقتصادى هو المحرك للديالكتيك الماركسى وهو المحدد للشعول التاريخى وكأنه
مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات
لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادى إذن لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ
أوله بالمعنى التقليدى . ومع ذلك ، فإن الشعول الماركسى إنما يفتاق على مجموع

من التحديدات الفعالة التي يقدروا الاقتصاد . ولكي تنضح هذه النقطة يقترح عاينا التوسيم فكرة التحديد المتعدد السوامل *Surdetermination* أو التناض ذو الأطراف للتعدة *Contradiction sur-déterminée* . يقول :

« إن التناض (الماركسي) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ، أي أنه لا ينفصل عن الشروط الصورية لوجوده والعوامل التي تحكم فيه إنه إذن متأثر بها وخاضع ومحدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يمث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد للعوامل » (٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى للنتجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج . و زمان وتاريخ لوسائل الإنتاج . و زمان وتاريخ لعناصر البنيات القوية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وحدته ، أي استقلاله بالنسبة لكل رغم بعميته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة *Temporalité différentielle* أو تاريخ قارق *Histoire différentielle* (٧) .

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل الشمول الماركسي « وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة قارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المدممة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات القوية على أنه في مجموعه

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تختبئ تحت الالتهام ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هي جديده . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فقر النظريات الماركسية في مجال الإنسانيات وبالتالي فقر الجمهوريات الاشتراكية في هذا النوع من الانتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفرقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المؤلفون في تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدول الماركسي امتداداً لجدول هيجل في صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التي تؤيد هذا فيما ذهبوا إليه ، فإن التوسيع يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة إبستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور في كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب في مقدمة كتابه « رأس المال » يقول : « إننا نرى الجدول عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح » كي نستخلص الباطن العقلائي من داخل القشرة الصوفية .

ورأى البعض في هذه العبارة دليلاً على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنندان الذي يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض التوسيع هذه النظرة الباذخة التي تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

استعرض القاب "العقلاني" - يشي إلى عملية تزيير جذري يتعرض لها انتاج
سندس ولا تكشف عن "كلمات الظاهرة" (٩).

ومما كان من شروء ، بأنه لا خلاف على أن ، بنية ، الجدل الماركسي تختلف
تماماً عن بنية الجدل الهيجلي ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على فهم المتعدد
للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدة مبسطة للتناقض .

الماركسية ليست هيكلية إذن ، لأنها لا تجعل من التناقض الهيجلي (وصورته
"واحدية المبسطة") المحرك الأروحد لدجلة التاريخ بأسرها ، وهي تستعير عنه
تأقدهنا بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القائم بين " رأس المال
و العمل ، هو تناقض ممدد متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملوسه
بالإضافة إلى صور البليات القوقية .

وكان بعض اللؤلؤين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الاساسيين في
تفكير هيجل وهما المجتمع المدني والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما
بحيث تصبح الظاهرة ماهية وللأهية ظاهرة . والحقيقة - فيما يرى التوسير - أن
ماركس قد رفض كلا من " الحدين " الهيجليين كما رفض الدلالة القائمة بينهما . فهو
لم يقلب وضع الجدل الهيجلي لتصبح الحقيقة الاقتصادية هو ماهية الظاهرة السياسية
بعد أن كانت السياسة هي الماهية بالنسبة للاقتصاد فالإقتصاد أو الجانب المادي
موجه عام لا يمثل في نظر ماركس المبدأ الأروحد للعقلية الشاملة .

ويرى التوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخي بأسره إلى ذلك الجدول
للأدى للولاء لانماط الانتاج للتعاقة وإلا لكنت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية
منطرفة .

القول بأن « الاقتصاد » هو العامل الاوحد المتحرك في حركة التاريخ » يعتمد إذن على فكرة « التناقض البسيط » وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس قالوا فعن المتعلق عند ماركس هو « كل بنوى » له مستوياته النوعية المختلفة . والبنوة الاقتصادية في مجتمع من المجتمعات لا نفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنوية السائدة والتي ترتبط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - في نظر التوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الاحادي القائم على إفعال ما في الواقع من « تعقد » . ففهوم « الواحدية » - عند التوسير - هو مفهوم إيديولوجي غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسي لم يعد « دياكتيكيا » بل أصبح « بنوياً » : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزماني ، فإن الواقع البنوي يشتمل في كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة « باطنه » . وإذا كان « الكل » الهيجلي ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو أبداً بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطوّر « النكرة المطلقة » ، فإن « الكل » الماركسي هو نسق بنوي معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا نفشل النزعة الهيجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من « وحدة أصلية بسيطة » *Unité originaire* كما دعا مارتس تونج إلى تحلته عند ما قال : « أنه ليس في العالم شيء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تتأود البدء وانتهاءً من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون « التمدد » مجرد « ظاهرة »

نحصر مهمتها في الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية (١٠).

يقول ألتوسر :

« إن الماركسية تبعد عن الأسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هي المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هي المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التي تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هي بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها في الماضي إلى الحد الذي لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون « بنية » (١١) .

البنية والاقتصاد :

اضند أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التي يتطوى عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي هي التي تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادي ناشئ . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثوري على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد في قوى الإنتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والإيديولوجيا .

ويرى ألتوسر أن هذا التفسير الاقتصادي المتطرف غامض ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا إبراهيم « مشكلة البنية » ص ٢٣٣ ٢٣٧

(١١) P.M., p. 203.

بخصوص ماركس ولينين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظري وإعادة النظر في الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء ونشديدها) لوسط متجانس . وذلك لأن لكل مجال نتيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا إلخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هي التي تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغي الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور في وسط متجانس . يقول التوسيم : « إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للطوائف الاقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادي » الذي تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادي » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الاقتصاد بأنه النشاط الذي يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

وبين التوسيم أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الاقتصادي يكون في اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هي معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.C , II, p. 137.

ويرى التوسيع أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً ، وهذه الحاجات لا ترد إلى « طمعة الإنسان » بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة لقدرات التقنية الإنتاجية (١٠) .

ويلاحظ التوسيع أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة دور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أعماط الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب) (١١) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وفيه الاستخدام (١٢) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أى مستوى قوى الانتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتبات) . وهنا نصل إلى « الطبقات الاجتماعية » التي هي بمثابة النوات الحقيقية *les vrais sujets* في عملية الإنتاج .

وبما تقدم يبين لنا أن العلاقة المباشرة بين « الحاجات » وبين « طبيعة بشرية » يكاد يكون ضرباً من الهمس : وربما كان الأحرى بنا أن نقاب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الإشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد نسوى مزدور : بنية العلامة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

وبلاحظ التوسيع أن هذا التصور إنما يفسر الأثر المولّد من التلاسيكية دورها المزدور للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذى يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل للاركس لأن أنه أحكم سيطرة علاقات الإنتاج لحسب . بل لأنه يحدث عن موضوع جديد . الاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه للاقتصاد الكلاسيكي (١٧) .

إن مفهوم الإنتاجية تتخذ ماركس يتضمن عملية العمل . والعلاقات الاجتماعية للإنتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للإنتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الإنسان ، والموضوع أو القوة الذى ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التى يستخدمها الإنسان فى ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازي . لدور الثروة الطبيعية فى عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الإنسانى خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن فى تصور ماركس سوى الوحدة ، $Unité$. فوجد

(الإنسان ← العامل ← في ← الطبيعة) . وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للإنتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للإنتاج فيقول عنها التوسل :

« إنها لا يشكلها الإنسان فقط ، بل ألياف خاصة تضاف إلى عناصر عملية الإنتاج وإلى الظروف المادية لعملية الإنتاج ، (١٨) .

وأما مفهوم « نط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الإنسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهي العلاقة للمشكلة من تدير العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

ولتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الإنتاج » يشير إلى علاقة عامة داخل « نط الإنتاج » . ولما كان الطابع للميز لهذه القوى — في المجتمع الرأسمالي — هو انتقالها المستمر من العمل البدوي إلى العمل الميكانيكي (الآلي) ، فإنه قد قرب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفكيته بحيث أصبح أى منتج صناعي ، مهما صغر حجمه هو حصيلة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورتيبة ومعتربة . بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العلمية والتجارب للعملية التي أدت في مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لا يحمل دور الدولة في ضمان الظروف الآمنة .

ويقول ماركس عن هذا العمل المغرب :

« لكي تكون منتجاً يكفي أن تقوم بإحدى وظائف العمل الجمعي *travailleur Collectif* » أو أن تكون عضواً من أعضائه (١٩) .

ومكذا ، فإن ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التي يتضمنها مفهوم الإنتاج ، إنما يفتح مجالاً لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي (٢٠) . من هذه التصورات مثلاً رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب منه تعريفاً جديداً هو : بنية علاقات الإنتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن يحدد بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب (٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنه باعتباره علاقة محتبسة . فالمحقق يفتي بطبيعته كما يقول شيخ البذوبين ليفي-تورس .

والاقتصاد منه التوسيع هو البنية السائدة ، أي هي التي تسود وتهيكم سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعي الشامل . ومع ذلك فإن التوسيع

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكره J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, p. 140.

(٢١) راجع مبادئ المنهج البنيوي في مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية للمنطوق التي تعتبر للممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد
والعلة الأولى وتنتظر إلى سائر للممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة
الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقى مفهوم ، العملية الاقتصادية ، ، فينبغي أن نعلم أننا
هنا أننا يازاء علة ميكانيكية ، بل هي ، علة من نوع آخر مختلف تماماً هي
والعلة البنوية . . والعلة البنوية هنا هي تعبير عن ، فاعلية علة غائبة . .
أمر هي مجرد إشارة إلى ، كون العلة في صميم معلولاتها ، (٢٢) .

يقول ألتوسير :

« إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي الذي ينشغل
بالوقائع الاقتصادية المدونة القابلة لقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها
بأخرى ، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ) ، دون أن يتوصل إلى بنية
هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي - قبل نيوتن - عندما تعلق بعصره
ببقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية ، » (٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف في مواجهة التجريبين ويذكر على
طريقة الدقلانيين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تتم مباشرة بالملموس ، بل بإستنتاج تصور
لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

(٢٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., 11, P. 168.

النظرية ، (٢٠) .

والمعرفة بهذا المعنى لا تختص الواقع بل إنها تنصب على كل ، معرف ،
 ينبنى ، معطى منبعا . وهي تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلهم
 النظرية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى التوسير أن وسائل المعرفة هي المفاهيم ،
 أو التصورات ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو ، إنتاج ، لا من
 أن يحى . مغايراً تماماً لموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج في نسق
 محكم من المفاهيم ، أو التصورات ، حتى يصبح موضوعاً عامياً بالمعنى
 الدقيق . وما يظهر خطأ الزعة التجريبية الساذجة التي ترد التصور للمادى إلى
 التأكيد بأن الواقع هو مجرد انعكاس للواقع ينصف بالعلمية في حين أن المعرفة
 عدد ماركس هي بمثابة « إنتاج » يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى .

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

البنية والتناقض :

يقول التوسير :

« إن بنية علاقات الإنتاج هي التي تحدد أماكن وظوائف يشغلها القائمون
 بالإنتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف » (٢١) .

ونلاحظ في تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهي البنية السائدة) على
 المقادير التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.C., 11, P. 229.

«التنافس». وهو جمع ضرورى لتفسير الضرورة ولتبرير المعالجة بين هاتين هاتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول التوسير « ليست السياسة هى صاحبة القيادة بل الإقتصاد » (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التنافس فى كتابات التوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس. وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر مقولية التغير .

وكان التوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

« إن السلب وسلب السلب والاعترا ب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى » (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التنافس داخل البنية . فالبنية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التنافس (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لـ « تصور » أن يحمل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221,

داخله علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لـ **ور**
متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التي تستهدف فيها البنية هي علاقات
تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغي
إقامة علاقات محددة بين تصورات هي عناصر البنية وبين القوى المتصارعة في
الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها نموذجاً لتشغيل الواقع .

تقويم وتعقيب

رأبنا كيف أن تصور ، التناقض ، يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيرى للماركسية رغم أنه من التهورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل ، بل مفهوم ، التاريخ ، أيضا . والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنىوى ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنىوىون درجوا على وضع ، النظام ، في مرتبة أعلى من ، التغيير ، . وقد التزم الألتوسير بالمبادئ البنىوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسى . وهو في نظر البعض - يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد السكردى في مقال عن النقد البنىوى :

« إن الألتوسير يرفض ربط الفكر الماركسى بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقي في قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها ، الحقيقة ، من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية » (١) .

ويقول روبر بارى Paris في مناقشة لآراء الألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الاشتراكية في فرنسا :

« إن بنىوية الألتوسير ليست الماركسية ، بل هي آراء الألتوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفي رأي أن الألتوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد علي السكردى : « النقد البنىوى بين الإيديولوجيا والنظرية »

مجلة فحول (مارس سنة ١٩٨٤) .

جداً . وأنا لا أؤمن بالتفسير لأنه كتب ما كتب . بل لأنه قدم . اكتبه على أنه
ماركسي ، (٢) .

ويتحدث هنري ليفيبر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول
عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لميرافليطس راجعاً وتفتحاً أحد الإبلين ، (٣) .

وفيما يختص بالمنهج « فقد لاحظنا أن التفسير أحل منهج « القراءة » محل
منهج « التعليق » ، جاءلاً منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل
النفسي حين يتخذ من بعض الكلمات للرسالة ، والنفقات اللسانية ، والقلبات
العفوية أساساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلفات إلى الكلام
الصريح والمعارات الواضحة والتقريرات العلنية . ومثل هذه القراءة
« التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يحل محل الكلام هو بدلاً من
أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أنهم التوسير بأنه لا يناسب إلى الماركسية إلا
بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال التوسير تمثل مرحلة إيجابية
في إزاء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام وللماركسي على وجه الخصوص .

١ — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre
d'Etudes Socialistes, mai 1998) , p.88

٢ — H. Lefebvre : « Au delà du Structuralisme », (Paris
1971) , 326.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن ميرافليطس فليبيوس
التغير في حين أن الإبلين كانوا يهرنون على بطلان الحركة .

فكتابات التوءم هي التي وسعت نطاق المفهوم الماركسي للبناءات الفوقية وعلامتها البناءات النحبة. وهي التي خلصت الماركسية من تلك الهضرة للمنطقة التي عرفت عنها والتي نظرت للمجال المائل للبناءات الفوقية على أنه في مجمره مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لماية فاعمة تختبئ تحت الاقتصاد. إن أعمال التوسير إما تفتح الطريق إلى البحث في جميع المجالات - فهي بمثابة برنامج حقيق يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستد إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية ، كل حل حده ، لاستقلاله بتساويخ نوعي خاص .

ومن منطلق التوسير لهذه الأعمال التي أثارت ضجيجاً في الأوساط الفكرية للعاصرة ، ينبغي أن تشير إلى غرض في الماركسية السحب على فكر التوسير : فالعالم الموضوعي النظرية الماركسية التي يقرسها علينا التوسير هو عالم استاتيكي يختفر إلى إبعاد ، ويبدو أنه يختفر أيضا إلى مركز التوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة . صحيح أن ماركس يرى من هذا التصور الاستاتيكي للعالم ، إلا أنه مع ذلك ، مشرول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشري ، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية في كل ما تصف به عن ضبط وصرامة وموضوعية ، ثم يحاول أن يزوج فيه بارادة بطولية ورجاء فوضوية . للحركة عمالية تطالب بالإشتراكية . والسؤال هو : هل يمكن أن يتم هذا الزواج على أساس من العلم فقط ؟ وكيف ؟

هل التفسير الذي تنبأ به ماركس قد نقش في سماء الهند كما رصدت سابقا -
ممكنة دقة - معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية ؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم ، فلسنا بحاجة لهذا الجهد ومضاضة النشاط .

.. وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نأجل عن يؤسر النظرية التي يدند إليها العمل السياسي . وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسي نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته . أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح - مقودة في ذلك بقوة مبهمة يدنر الوعي بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع قفتها الكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أى شيء آخر غير الذكاء الإنساني وما يخطه من مشروعات .

أليس من حق العلم أن يحتاج ضد إضافة هذه الإرادة المفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجور الهادي الذي يسود بنيانه ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التي تبحث فيها الحياة لا يمكنها أن تخفى عن العالم الموضوعي الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد الترسير أن يقضى على الغموض الذي ساد في الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لطريقته البنيوية أن تأتي بعلم اقتصاد القيم والإرادة ، وهو مجال مختلف تماماً عن مجال العلم والاستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية النائدة التي تحكم وتحدد داخل النسق الاجتماعي ، نقول أن هذا المشروع الذي بدأه الترسير ياتل المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصدى لمثل هذه المشروعات وأثبت عدم إمكانية تحقيقها على أى صورة ، كما أكد أن العلم الخاص بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لـ"ليطير" فيتلفيزيا الماهيات.

وقد يبدد هذا الحلم إلى الأبد بيد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان عهد متعاضد .
يسوده التنوير وعظم الاتصال .

عندما كانت الفلسفة ابتدءت من أرسطو هي معرفة بالمال الأول فإنه ليقى
على كل فليوسف أن يبرر اختيار طه الأول . عهد أنا نفتقد هذا للتبرير عند
التوسع .

وكن بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العملية الاقتصادية على
طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلاً في كتابه « قد العقل المجدل » (١) .
أما التوسيع فهو قارة محدثاً من العملية البنوية ، وقارة أخرى من « كون الالة
في مملولاتها » أو « وجود البنية في آثارها » (٢) ، وهي مصطلحات متخيلة
وتظل خامنة . وربما كان سبب التخطي أن التوسيع يرفض التحول في أي مجال
جديد سوى مجال العلم . وهنا نقائل : لم هذا الاصرار من قبل الفلسفة المعاصرة
أن تتعلق بأهداب العلم وتخشى أن تبعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل
جانب ، وننفذ إلى أممات ، وتتشكل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأي إنسان أن
يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تسير منج العلم ،
وتفائل عن حدود المعرفة العلمية وقطرة الإنسان المعاصر على الاكتشاف
والاستيعاب . عهد أن هذا الالتقاء المذمى يخصص الالتقاء حول المعرفة

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : « البنية في الاثروبولوجيا
وموقف سارتر منها » للزلف .

العلمية ومنهجها إنما هو أصدق تعبير عن الفلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأي من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكرو حين يقول :

« إن البنيوية ليست منهجاً جديداً ، إنما الضمير المتيقظ والفلق للمعرفة الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تساؤلات نيشته ومخاوفه حين يقول :

« ليست غريزة الخوف هي التي تقود معرفتنا »

« ليست السمادة التي تصاحب اكتساب المعرفة هي المطاة التي اقترنت بالأمان بعد أن عثرت عليه أخيراً » (٧) ؟

(٦) ميشيل فوكرو : « الكلمات والأشياء » ، ص ٢٢١ .

(٧) Nietzsche : « Le gai Savoir » ، ص ٧٠ .

ذكر : J. CONILLI, Op. cit

مصادر البحث

أولاً : أهم مؤلفات التوسيع : L.-ALTHUSSER

- ١ — Montesquieu : La Politique et l'histoire. (Paris, P.U., F., 1959).
- ٢ — Pour Marx (Paris, Maspero, 1965).
- ٣ — Lire le Capital. (Paris, Maspero, 1968).
- ٤ — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969).
- ٥ — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانياً : مراجع أخرى :

- ١ - زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .
- ٢ - محمد علي الكردى : « النقد البنوي بين الإيديولوجيا والنظرية » .
(مجلة فصول : مارس ١٩٨٤) .
- ٣ — CONILH Jean : « Lecture d'e Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).
- ٤ — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.U.F., 1974).
- ٥ — KAMBS SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).
- ٦ — LEFEBVRE H. : « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).
- ٧ — MILLET L. : « Le Structuralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).
- ٨ — PARAIN — VIAL J. : « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

- 9 — PARIS R, « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).
- 10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).

نحن الآن في عصر المفارقة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم
مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكذبون في شق العديد من الطارق الجديدة
والأصيلة رغم قامة الواقع اليومي السيئ^(١).

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies »,
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 68.

ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين في باريس سنة ١٩٢١ م ، ودرس في جامعتها ، وتخصص
بادئ الأمر في علم الاجتماع شأنه في ذلك شأن مواطنه كلود ليفي ستروس رائد
الاتجاه البنيوي في أوروبا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين في علم الاجتماع قبل أن يتحول إلى
الفلسفة ، وكانت أبحاثه تناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة
الخيال الجمعي » ، وهي في نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على
دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومى عن
طريق الراديو التلفاز والسيما والصحافة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر
سياسي ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفي عند مورين باشتراكه في تحرير عدد
من المقالات بمجلة « مناظرات » Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيغر
Lefèvre وشانليه Châtelet وأكسيلوس Axelos وكان ذلك في الستينات
من هذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباتة في هذه الفترة يتصف بمعارضة
الماركسية رغم أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى
سنة ١٩٥١ (١) .

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Mar -
xisme ", in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذي برز دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان « النموذج للفقود » Le paradigme perdu طبع في سنة ١٩٧٢ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً في كتابه من « المنهج » La Méthode سنة ١٩٧٧ م -

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقي ، وهو العالم الذي تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل في ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين في دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه من « المنهج » هو « طبيعة الطبيعة » Nature de la Nature . وقد ترتب على ذلك أن دعت إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكري ظهر منه ما يؤكد لليلاد الجديد لفيلسوفنا للعاصر (١) .

وسنمرض في هذا البحث تحليلاً مفصلاً لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وافية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

أدجار مورين الفليمنوف :

عندما سئل مورين عن التحول الذي طرأ على مسار اهتماماته من عالم اجتماع يتم بدراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما سمعته تحولاً ليس في الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابي الأول من سنة الصفر الألمانية « L'Année de l'Allemagne » (ولم يكن سني قد تجاوز خمسة وعشرين عاماً) (١) . وحتى كتابة سلسلة مقالاتي بجريدة « ليموند » بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت اهتماماتي تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم اجتماع الحاضر » ، La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وهذا التخصص فقط ؛ فذ سنة ١٩٤٨ كنت أشتغل بتأليف كتاب « الإنسان وثالث » ، الذي نشر سنة ١٩٥١ . وفي هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان باعتباره فرداً أو مجتمعةً أوجماً بالعالم البيولوجي (أو عالم الأحياء) . فالتوت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » خصوصاً وأن بعده تنشط

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦ م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Vie et Mort » . وهي دراسات تأملية ذات طابع فلسفي . تاركت ما عرف باسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م » وهي الإضطرابات الطلابية التي بدأت في باريس وتضامنت معها نقابات العمال في مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطيل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمي للفرنك الفرنسي . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كلمة الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأساطير والطقوس التي تتناول « البعث » أو « حياة النشور » .

ويستمر إدمان مورين قائلاً : لقد تعددت في الكتاب السابق ألا أقصر على دراسة الإنسان « العارف » ، مما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كالم اقتصر على دراسة الإنسان « الصانع » التي تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ، بل كان يمشد انتباهي إلى حد كبير الإنسان « للتخيل » (مع كسر الياء وتشديد هاء) . وقد تأكد ذلك فعلاً بعد أن كتبت بحثاً لاحقاً بعنوان « السينما أو الإنسان الخيالي » ، (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : « أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن ذلك الاحساس بواقع ينشأ فينا ويكون نتيجة للصور المتحركة التي نراها على الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلاً : « لقد كانت السينما بالنسبة لي هي وسيلة لكي أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالي والجانب غير الخيالي في حياة الإنسان » .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب « النجوم ، les stars » ثم « روح العصر » Esprit du temps ١ سنة ١٩٦١م لكي يكشف عما أسماه : « التكنولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعي » . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة « التداخل بين الحياة وبين الطبيعة » وكذا التداخلات الخاصة باتصال الإنسان بالعالم الفيزيقي أو انفصاله عنه ، وهي الموضوعات التي تضمنها « الانموذج

(١) | Le Cinéma ou l'Homme imaginaire , 1956.

(٢) هو ج. ب. أتوفني محرر مجلة « نوفيل أويسر فاتيير » .

المفقود، و « المنهج » (١)، كان قد سبق التعرض لها في كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢).

وهكذا يتبين أن « التحول » لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت في جميع مؤلفاته السابقة على كتاب « المنهج »، و « الأندوج العائنة »، ولذا فهو ينسب محله إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج »، الفلسفي رغم الأبحاث العديدة التي سبته في نطاق الطوائف، ويجب عن هذا التساؤل بأن اهتماماته توجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث المدونة وما قد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطيعة rupture (٣).

ويقول: « إن الأزمات هي التي تسبب انطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت مخبئة في الكائنات والمجتمعات. ففي الأزمات تظهر بشائر التطورات المستقبلية... إنني أنفصل بتلك اللحظات التي يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذي يفرغه مجتمعنا والذي يسبب الضرر لمعظم أفراده »، ويستطرد: « إن الأزمات الكبرى هي التي أيقظتني وجأت مشاعري إبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية في فرنسا

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيماً في كاليفورنيا في عامي ١٩٦٩، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALZ (٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet).

(٣) في هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عربياً على الإجماعات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطيعة »، وهو اسم يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المقال. راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » للذواف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣.

سنة ١٩٦٨ ، (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن « الأزمات إنما تبين قصور أنساق التفكير التي نستخدمها وعلم الاجتماع الذي ندرسه وأيضاً ما لدينا من بنائيات (٢) » وغير ذلك مما لا يمكن في محسوه في إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن الأزمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ في التفسير أكثر تعقيداً وأكثر ثراءً . .

ويذكر مورين أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره « إما اشتراكية وإما بربرية » (٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية في عهد

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإتحاد السوفيتي ، غير أن روسيا سحقته الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التي ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية ابتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا شعاراً سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعي . نذكر منهم إلى جانب مورين جارودي والتوسير . وقد تمسح جارودي لرفض التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعاليم ماركس) . كما تمسح التوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسي فقدم « قراءة جديدة لكتاب رأس المال » . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور في الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك في إعلان إسلام جارودي الذي رأى في اعتناق الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوي القهر والظلم .

ستالين (١). ثم تأكد نحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر التي « أحدثت قطيعة مع مختلف المبادئ التي تبرر الجهاز الشيوعي وممارساته » .

ولاحظ مورين أن البربرية تعارذ الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقني البيروقراطي السائد في المجتمع المعاصر « وبسبب الاعتراف في التجريد المشوه للواقع » وعن طريق الاستغلال السيئ للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتماعات ومقترحات ظهرت في كتابه « مقدمة لسياسة إنسانية » (٢) وأيضاً في « النموذج المفقود » .

وأجاب مورين عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشتت فقال :

« إنني أجد لزماً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي ... وإذا كان علي أن أعرف اهتماماتي فإنني في الحقيقة أقوم على جمع المشتت والمتبثر ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم المدوس وبين المجرى ، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلاً (٣) . كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إيراد للمعرفة بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أقصد المنهج . إن كتابي عن « المنهج » إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه » .

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١

إلى ١٩٥٣ م .

(2) 1965: (Introduction à la politique de l'homme)

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند مورين أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

وبقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة في حاجة إلى علم إجماع أنثروبولوجي ، وهذا الأخير ينبغي أن يستند إلى علم الطبيعة بما يترتب عليه ضرورة الظرف في تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة ، إن هذه الحركة ذاتها هي التي قادني إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسي إتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور في حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يشير تساؤل ثم يرهز إلى الإجابة عنه على نحو ما اقترحت في كتابي : فهو من ناحية يقول لنا ما قالته جميع الفلاسفة منذ باركلي وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هي أننا نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس وماتلقيناه من ثقافة . ودون أن ندري نجد أننا نصف أنفسنا في النهاية . أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذي يمنع الذات من الخروج من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهي ، أنه لا يوجد معرفة يمكننا أن نتجاوز

(١) يظهر هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين دورين فشل الماركسية كسياسة ، وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطى .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد لإنسان ترسم يد أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بquam وترسم بدورها اليد الأولى .

القدرة التلقائية القلبية ، إذ ينبغي أن نعرف أن الراسم لاى شىء إنما يرسم بده
فى نفس الوقت ، ،

ومن ناحية أخرى نقول ، مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية
إنما تنتج فى النهاية ما يتضمن عناصرها الأولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج
عناصرها الخالية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتممخض عن
حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية ، (١) .

وعندما سأل مورين : أليس فى هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصول ما كان مقطوعاً وليس هدنى أن أوحده
Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كوت لأن
بحثى على تقيض فكرة توحيد العلم . فثل هذا التوحيد إنما يعنى دائماً تبسيط
Simplification وتخفيض أو رد réduction . وأنا لا أستهدف رد
الأتروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيقي بل إيجاد اتصال
على الأخرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . السنا كائنات فيزيقية
وبيولوجية واجتماعية وإنسانية فى نفس الوقت ؟ ينبغي البحث إذن عن
جذور البيولوجى فى الفيزيقي ، وفى نفس الوقت ينبغي البحث عن

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهم موجودة عند
أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتحقيق جميع
خصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفة الفيزيقية في الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعي له أصول ثقافية . خير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) .

ويذكر مورين أننا نعيش الآن في ظل « مبدأ الفصل » الذي يباعده بين الإنسان وبين الطبيعة كما يحمل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسي يهدف دائما إلى رد الجواب الإنساني والاجتماعي إلى جدل الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى في العلوم الطبيعية سوى نتائج اجتماعي بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغي الإبقاء على هذين التيارين المتنافسين . أما المنهج » فإنه الفن الذي يقوم على إثراء التواصل المتشعب بين هذين التيارين . »

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » . ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتي من التصميم على تهمئة الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفنا هو الإبقاء على التساؤل الأساسي الذي يردده أي إنسان إبتداء من سن الثانية عشرة » . ويظل يعارده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

(١) يتفق مورين في هذه النقطة مع رائد البنيويين في فرنسا لين ستروس الذي يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشري . ولزيد من الإيضاح لموقف ليفي ستروس راجع :

« البنيوية في الأنثروبولوجيا » المؤلف (نشر دار المعارف سنة

ومن نحن في هذا العالم : (١) .

« إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يجعل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكتشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والاجتماعي (٣) .

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأقوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة . وقد سبق أن أشار البيويون إلى هذه الحالة ووصفوا مظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) تبسيط الواقع : هو مبدأ قديم في المعرفة ، عبقته الفلسفة الديكارتية و القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت . وهو يتلخص في جمع "المظاهر أو الجزيئات المتشابهة تحت لفظ كافي شامل بعض

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تستند فقط إلى فكرة « النظام » ، وما تنطوي عليه من فرض « قوانين » ، وما تحدث عنه من « حتمية » أو « اطراد » . فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تشمل بـ « هدم النظام » مثل مفهوم « الاحتمال » ، و « التبعثر » ، و « الظن » ، و « اللامعین » ، و « اللامحدود » .

وإذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديدها) هي المعرفة التي تنبثق عن « نظرية الأنساق » la théorie des systèmes وعن « نظرية المعلومات » la théorie de l'information وعن السيبرنتيقا la Cybernétique فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم théorie de l'organisation أو مذهب التنظيم organisationisme . ويقول عنه أن منجزه يكشف به عن مشكلات تظل خامنة بدونه . ويصرح بأنه بصدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكيونة ولا يردما إلى مجردة نقى .

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من قوائد في الكشف عن العلاقات الجديدة . ولهذا يقول : « إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والأنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في معاربتها » .

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

« وأجاس تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كأداة للاستدلالات القياسية » . غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات .

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدا) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » ، *groupe des dix* وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit يولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعى مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توعية الاجتماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الاجتماعية والسياسية لإطار الازدحام في علم البيولوجيا . وقد اتصل مورين عن قرب بالبحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد « فقد كان « مونو » زميلاً بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور تنظم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . وافتتح مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة التفكير ، التي طالما ألغماها العلماء على عاتق الفلاسفة ومسألة فرص الفروض والتحقق من صحتها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما سئل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال :
إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه ، (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي
méta - Cartésienne

فالمنهج الديكارتي يصل عالم الذات الخاص بالفيلسوف عن عالم الموضوع الخاص بالعلم (١). والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد.

« إن منهج الأفكار الواضحة، والمتبرزة، الديكارتي هو مبدأ لتبسيط الواقع والفصل بين عناصره. ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع الأشياء الموجودة ابتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية، ابتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد، ويأخذنا من نحن في حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي ».

ولتأكيد على ضرورة استبعاد المنهج الديكارتي يقول مورين :

« لم يعد من الممكن أن نستجيب ببدء النظام (ونستبعد نظم النظام) ولبدء الدوح (ونستبعد الفاض والمعد)، ونبداً التميز (ونستبعد التشابك والمتصل من الأشياء) ومبدأ الفصل (ونفصل ما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) ».

خير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهود ونصب، فالمناهج طريفة، والمنهج يأتي في النهاية كما قال ليغته، وهو لا يماثل طريقة لطى الوجبات، كما أنه لا يماثل طريقاً مهداً فهو للسيارات. إنه يولد مع البحث، ويساعد على شق الطريق فيه.

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن، وإنكار من المادة، والكلمات من الأشياء، إذا أخذنا تعبير ميشيل فوكو.

راجع : « البنية بين العلم والفلسفة » للدواف.

د. المعارف ١٩٨٠ م - ص ١٣٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو نموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة
يتضمن تماماً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة، فمثلاً كان الانتقال
من مبدأ بطليموس الذي يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً
تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التي غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من
المركز إلى المحيط، يقول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لا تتفق مع
تدقيق التفسير القديم، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ
التفسير ذاته. وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة ناجمة بمبدأ من
الملاحظة أو التجربة وتنتهي إلى المبادئ المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يخضع لها أي تفكير. وقد
كانت الفكرة المركزية القديمة هي فكرة النظام. أما الآن فقد كشف مورين
عن أن النظام، وحده لا يكفي، فهو ثالث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة
ومتنافسة في نفس الوقت. وثلاثي المفاهيم هو (النظام، عدم النظام،
البنية) (٢).

والدليل على تكامل هذه المفاهيم للضادة أن بنية الكائن الحي قد تتضمن
عدم النظام، بل إنها تفترض وجوده أحياناً. ونعني بذلك أن جميع مكونات
الخلية وجميع الخلايا للكمولة لجسم الكائن نسيج ونعني دون أن نلجأ لترتيب معين،

(1) Nouvel Observateur op cit, p. 107

(٢) كلمة بنية هنا ترجمة للكلمة الفرنسية Organisation. والبنية
لا تعرف بمعزل عن التنظيم، الذي يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها
الداخلية، في حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج.

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزئيات جديدة وخلايا جديدة .
ويرى مورين أن هيراقليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما
قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الأول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة
(اضمحلال الخلايا التى تشيخ ثم تنفئ) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفافه
ضد الغناء لا يلبث أن ينفئ .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة ، والموت ، والتحلل (١) » ، هى الأخرى
مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دال فى كتابه الأخير
(للنهج) على أن « عدم النظام » لا ينفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد
والخلق رغم أنه فى حقيقته تشتت وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقد ناضت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى
بتشويه الواقع . ومع ذلك فإن ماثير إعجابى فى العلوم هو ما تقدمه من معطيات
مدهشة لا يمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف
جديدة « فإنه يجبرنا أيضاً على التنازل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى
أنه لا يخدم يقينا ، بل يشير ظنا (٢) » .

(١) « التحلل » ترجمة لكلمة Désintégration

(2) « La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude »
Nouvel Observateur, op. cit, p. 121.

العلم والسياسة :

تقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، إلى يمكن أن يكون لها دوراً سياسياً. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان هناك السائد هو أن للمعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي، كما كذلك بأن فعل الحقيقة العلمية المزس على التجريب سيصبح معبراً عن قوة المجتمع. غير أن السلطة القائمة على القهر قد استعادت من انجازات العلم. أصبح العلم هو العامل للمساعد للبربرية والقهر.

لأن بربرية العلم إنما تحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية. كان ديكرت للكتب والقال عن المنهج « بهدف أن يكون الإنسان سيداً بيعة وتمكناً لها » (١)، فما نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بذاتية شياء الفيزيقية ثم البيولوجية، وقد يحسك غداً بذاتية التوجيه البيولوجي. ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل حالة لاستغلال واستعباد البشر.

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكون الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواقعاً فيما تقدمه الصور التلقائية

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته « فهو مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم ». وقد جاء هدف الكتاب في المتن. نشر سنة ١٦٣٧ م.

(٤٧٦)

البينة (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغي أن يؤسس على ما أسماه «منهج التمهيد»، ويتصف هذا المنهج بما يلي :

أولاً : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية (٢) .
ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يتعمد تشويه وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدي هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يسلك بذاتية الأشياء بقدر ما يواصل بينها ولا يسوسها بقدر ما يثير فيها الحياة (٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

(١) هذا يعني أن الإنسان لا ينبغي أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثير مورين بالاتجاه البيولوجي ودوره في السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qui apporte des possibilités
d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب الجهول في الأشياء ، والذي تطمسه المناهج العلمية القائمة على التجريد بما تطبقه من أحكام كلية وتميمات مشوهة لحقيقة الجزئيات .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فتشير قذوات عضوية موضعية ويبحثها على النشاط التلقائي .

ومن المعروف أن السلاج بالإبر لا يخدر الأعصاب ، ولا يمتد بها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يشير قبحها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى قيادة جديدة لأذهبية : لا تستخدم العنف ولا تحبذه ، لا تنصب ولا تتعزب ، توفظ المواقف وتوقد المشاعر ، وتفرح المثل الأعلى في الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح ما يظهر من فساد وإفساد . ويهرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسي ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسي فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكوتون على شاكلتهم أبطالاً ذوى نبط خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء الماضلين يحبسون ذاتهم داخل قلوبهم أجهرة ، ويضربون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفي حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصف ببساطة متعجب للأمر من شأنه أن يهمل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخلق مجتمعاً جديداً ، إنها لا تخلق إلا مجتمعاً على شاكلتها . وفي هذا يقول سانت جوست Juste بحق : إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا يهبطه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لا تنمغنض إلا عن ميلاد الجبارة ، (١) .

وهذه العبارة لانغى فقط أن المجتمع والجيد ، لم يظهر بعد ، بل هى تعنى كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى ءارسة فن السياسة بخدم مالمدها من تطلمعات تنصل بالحرية والاشتراكية والديموقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون وعلى الرغم من ذلك فإن الإيدولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسى (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تنم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثراء الجانب الإنسانى الذى أممله المجتمع لتقنى البيروقراطى ، كما أنه لا يظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولى . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه وانفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه - على العكس - متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سىء إلى أسوأ . فمن مقبلون - على حد تعبيره - على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكارجية والبيولوجية الكيميائية لتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطر مورين قائلا : « غير أنه كذا تفاقت الازمات وكذا زادت اعطاف

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحلول الجديدة . ولهذا فإننا كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلاً أيضاً .

وبختتم موريير حديثه للجنة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بمحنة التطور ويقول :

« إن الخلية باعتبارها وحدة الكائن العضوي ، والأساس الأول لبنية الحياة لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغي أن نتعجل ظهور مجتمع مثالي تنصف مؤسساته بالدماء والثبات رغم ما نمر به من أصناف العذاب وأضراب المأساة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من آمالي وآمال . فالاجتماع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد . »

وهكذا نلاحظ أن تلك الأفكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذي ساد في عصر غزو الفضاء . فلم يعد يسمع عصرنا بصياغة أنساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تنصف بالوضوح والتميز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلاً عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفي النهاية « فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكي الذي يقود الفكر نحو مبادئ جديدة تستهدف شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قامة الواقع اليومي السميكة .

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

- 1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).
- 2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)
- 3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).
- 4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).
- 5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F, 1965)
- 6 — Le VII du Sujet, (P U.F, 1969).
- 7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).
- 8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 1977).

ثانيا : مراجع أخرى وردت في البحث :

- (١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٣) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d'Edgar Morin »,
in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).
- (4) André AKOUN : « Entre l'Existentialisme et le Marxisme »
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (5) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies »,
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (6) Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

الفلسفة البراجماتية

وليم جيمس

(١٨٤٦ - ١٩١٠)

" الفلسفة البراجماتية "

وليم جيمس

(١٨٤٢ - ١٩١٠)

ولد في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ - وكانت أسرته عريقة في العلم والثقافة . و قد بدأ حياته بالاعتماد بالدراسات العملية مثل الطب والطبيعة وعلم النفس اللبني ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية . و قد ظهر له كتاب " مبادئ علم النفس " سنة ١٨٩٠ هـ و " ارادة الاعتقاد " سنة ١٨٩٧ هـ و " اصناف التجربة الدينية " سنة ١١٠٢ هـ و الفلسفة البراجماتية سنة ١١٠٧ هـ و " معنى الحقيقة " سنة ١١٠٩ هـ و " كون متكرر " ظهر في نفس السنة . ونشر له بمسود وفاته : " بمعنى مسائل الفلسفة " سنة ١٩١١ و " محاولات في التجربة البحتة " سنة ١٩١٢ .

و قد تعدد الاتجاه البراجماتي او العملي اولا على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) في مقال له بعنوان " كيف نوع افكارنا " (١٨٠٨) . و هو في هذا البحث يقرر ان " تصورنا لبلد هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر " . وهذا يعني ان مصيبار الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلي . كما يعني أيضا ان العمل جيدا مطلق ما يترتب عليه ان يتصف العالم بالمرونة نستطيع التأثير فيه وتشكيله . والتجربة الزوجانية تتصف بالتطور والتغير لأن البراجماتية مذهب كسيري Pluralistic يرى العالم متكررا ويمارس الاتحادية والجبرية . و هنا يتوَّصف مستقبل العالم على فعل الكائنات التي تحدد حيره . وهو فعل متكرر أيضا أي متعدد . بتعدد الكائنات ونرى ان افكار بيرس كانت هي القدمات التي بدأ منها وليم جيمس .

يرى جيس ان الاتجاه البراجماتسى هو الاتجاه الذى يصرف النظر عن المبادئ
والغزلات والتصورات المفرضه لكن يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستنبطة . وهذا
الاتجاه ليس مذموبا بل هو منهج اى أداة للبحث نستعين بها فى تفسير صفحة
الواقع . ولذا فهو يمارض النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى
ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع . فالحقيقة صفة
للفكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to
idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة وليم جيس فلسفة تجريبية ستطرقه تنقذ فى مواجهة
الفلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على سارسة التفكير المجرد
وعلى الانفلات بداخله . كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجماتسى هو واقع تنكسر
يتصف بالتمدد والتغير ويتجه نحو المستقبل . فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية فى
نفس الوقت . وهنا يتضح الثراب بين وليم جيس وبين المذاهب الاسمية التى لا تؤمن
الا بالجزئى ولا تتعلق الا بالشخص وتعتبر الاشياء مستنبطة من العقل المدرك .

يقول وليم جيس " ان الفلسفة المطلية تنقذ مع المذهب الاسمى
Nominalisme ، فى أنها تتعلق دائما بالجزئى " ومع المذهب النقمى فى
أنها تؤكد دائما قيمة الجانب المطلق . ومع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر دائما
سائر الحلول المنطقية الخالصة والمسائل الدائمة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية .

والواقع عند جيس لا يتطابق دائما مع ضرورات العقلية ولذا كان من الصعب
أن نمسح عن جميع المدركات بلفة التصورات . كذلك نلاحظ أن للواقع صوراً متعددة
وليس فى استقامة أى فرد أن يتوهم بفردية . يتوهم الحقيقة على مختلف صورها . فربما
كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد . وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة في شتى صورها اذا اردنا ان ننفذ الى صميم الواقع .

الحقيقة ضد وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين « لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او مضافا عليها لارضا " حاجة نفسية " ففي الحالة الاولى " النكرة الحققة عن موضوع ما هي التي تعود افعالنا نحو هذا الموضوع " وفي الحالة الثانية " النصية الحققة هي التي نستطيع التسليم بها نتائج مرضية " اي محققة لمطالبنا . ونلاحظ انه في الحالتين ليست الحقيقة تصورا مطابنا للمنى كما يعتقد عامة الناس « ولكنها التصور الذى يؤدى بنا الى الاحساس بشئ او الى تحقيق غرض « وفي الحالتين يكون الخطأ هو الفصل في حدوث الاحساس او تحقيق الغرض . ومعبارة أخرى « فان الحقيقة ليست خاصة ملازمة للتصور بل هي حدث يتعرض له (كما سبق ان قدنا) فيكتسب الصدق بما يحققه من عمل . وفي هذا يقول النيلسوف برجسون : " ان الحقيقة في المذهب العلمى هي اختراع invention « بينما كانت في المذاهب الاخرى اكتشاف decouverte « ولما كان الاختراع الصانعى يتمقب القوائيد العملية « كذلك كانت القضية الصادقة تزيد في سلطاننا على الأشياء « فدوران الأرض فرض مفيد في محور الطواعر « وعوا أكثر فائدة من فرض دوران الشمس « ولقد كانت الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة « ثم تأسلت في العقل بمرور الزمن « وهى " بيانات " تدل على شئ في الواقع الا بقدر ما تشده من انتاج « واذا قال كسطن ان الحقيقة تابعة لتركيب العقل « فان المذهب العلمى يضيف الى ذلك ان تركييب العقل كان نتيجة لاتحاد بعض النقول الفردية التي اخترعت المعانى والبادئ " هذا بالانساق الى ان الاتجاه البراجماتى يسمح نطاقه ليشمل كل حقيقة « ويستوجب العلم والبياتيزيقا من حيث هما موضوعهم .

الحقيقة هي التحقق Truth is verification « لذا كانت الأفكار

الحقيقية هي الفرض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو
مع ذلك لا يستبعد إمكانية خضوعه للتحقق Verifiability - ولهذا فإن
جيمس يقرر أن معظم الحقائق تصير على نظام مالي قوامه الاستدانة Credit
system - فهي تظل سارية المفعول « طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو
توجس » مثلها في ذلك كمثل أوران النند التي تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل
الناس يتداولونها فيما بينهم .

والنهج البراجماتي عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التي لم
يتوصل فيها الجدل النذري إلى أي نتيجة . فالتساؤل عن العالم وحمل هو مادي
أو روحي ، والتساؤل عن الجبر أو عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم
أو كثرته « نلاحظ أنها أمور يتمذر نسبت الصدق إلى أحد جوانبها مالم يستند
ذلك إلى النفعة . أما إذا تعذر تحكيم مبدأ النفعة ، فمندفئ تتساوى الأطراف
المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد بحث ومضعة للوقت . وإذا أخذنا
مثلا مسألة التباين بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحي « فسرى أن الحكم الذي
يقرر كلام التفتين ليس متناقضا خصوصا إذا اقتصرنا على النظر إلى ماضي الكون ،
إذا بتساوى مندفئ أن نقول أن العالم عديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية -
أما إذا نظرنا في الأمر نظرة مستقبلية ، فسرى أن هناك فرقا كبيرا بين المادية
والروحانية وقد لا لسيار النفعة - ذلك أن متافنا ليست حمية فقطه فمن أفسق
حاجات الإنسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . أما المذهب المادي الذي
يجعل مصير الإنسان متوقفا على قوى كونية عياء ، فإنه لا يعبر عن حاجات
الإنسان الحقيقية . وفي هذا يقول وليم جيمس " أن المتبدة الروحية في
شئ صورها من شأنه أن تعودنا إلى عالم ملي بالوجود والأمانى ، بينما تشرب
شمس المادية في محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفيا يتملن بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت
الذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للنسرة • تزعم أيضا أن فكرة
الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان . بأسباب أفعاله • ومن هنا كان التضخم
فلاشوائيا داخل طبيعة عيا • وى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم
بطلانها •

" والمنفعة الفردية " ليست هي معيار صدق الأفكار • بل لا بد للفكرة
الحقيقية من ان تتلاءم مع الأفكار السائدة والتي تثبت دوما أنها صحيحة • وهذا
لا معنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس • إذ أن كل حقيقة تبيل التغير
نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لإرادة الاعتقاد الموجودة فينا •
وإرادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية •
وعذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا •

والنبرة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية • وعلى تجربة تتصف بالقلق
حيال الآلام والشعور كما تبشر بالنجاة بنها بفضل مساعدة " قوة عليا " • هذه
القوة العليا على موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شعورية في وجوده وسورة التجربة
الدينية النداسة أى القسر الإرادى والمحبة والإيثار وعلى فضائل نافذة للأفراد
والجماعات •

والعالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا • بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن •
والتناؤل الذى يدعو اليه جيمس ليس سوى نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن •

والله الذى يؤمن به ليس لها مزارقا • لأن الله الفارق لا يدخل فى علاقة
مع الانسان • انه على الأخرى بمثابة الحقيقة الثاليتة الباطنة فى صميم الأشياء •
والتول بالأحادية (أى الاعتقاد بآله يتحد بآله الم) لا يتفق مع الحقيقة • لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متاعيا والله باعتباره صانعا للطبيعة • أي تميز بين الواحد • الميتافيزيقية للوجود ونسبة الوجودات المتناعية • وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها في ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية •

أن الإله الذي نحتاج إليه هو إله متناه • وهو نفسه جزء من العالم • تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال مختلفة في أرواح أخرى • وفي القول بأنه متناه تفسير لا مكان للشر • وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير وفتح الأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين السمات •

نسيم الذهب البراجماتي :

لقد كان الذهب البراجماتي من أطرف الذائبات النسبية حيال المعرفة في العصر الحديث • وقد أخذ هذا الذهب عن كنه الرأى القائل بأننا نركب سرفتنا • كما يمكننا أن نجدنا في مذائبات سابقة على كنه عند بورتاغرامس • المونطاني الذي يصرح بأن الإنسان مقياس الأفعال جميعا •

والواقع أن الحالة التي كانت عليها العلوم في أواخر القرن التاسع عشر قد ساعدت إلى حد كبير في نشأة الذهب المعلى ونموه وتفرعه عند بعض الممارسي ولين جيس من أمثال نيتشة في ألمانيا (١٨٤٤ - ١٩٠٠) • وشلر في إنجلترا (١٨٦٤ - ١٩٢٧) •

ففي البيولوجيا وتعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالصراع من أجل الحياة: *Struggle for life* • وأن أعضاء الكائن الحي المتطورة • تنبذ • في ذلك الصراع • فإذا تحسن ذكاء الكائن مثلا امتدت قدرته على مجابهة المخاطر • ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تبارا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness •

وسلطنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف إلى غرض ، وكل نشاط ذهني غائي .
وكذلك كان لتقدم الفروض hypothesis التي جدل السلوك قرب : أواخر القرن
التاسع عشر أكبر الأثر في تقدم البراجماتية . فقد كانت قيمة الفرض تقاس بمدى
نفعه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة .
أنها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل الشئ
عند أفلاطون والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تتجلى في
الماضي ، أما في الاتجاه البراجماتي ، فإنها تتحقق بالمستقبل لأن الأفكار - كما
رأينا - توزن بميزان نتائجها لا بميزان البادئ التي اشتقت منها .

ويمكننا أن نفهم - بناءً على ما تقدم - التمريف الذي يضمه الفيلسوف الفرنسي
برتلو René Berthelot للبراجماتيزم ، يقول : " أنها رومانتيكية نفعيية
Utilitarian romanticism .

أما أنها نفعيية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن
يؤدي إليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضاً من إصرارها على الخصائص الديناميكية
للأشياء . وفي هذه النقطه كان ولیم جیمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هي
النكرة (الديناميكية) التي تعمل " . كما كان بحثنا دائماً على البحث عن القيم
المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

A true idea is an idea that works, and we must always see the
" cash-value " of our ideas.

ولم تعتمد براجمسية هالر Schiller كثيرا من المفهوم الذى حدده جيس،
(فعندما تكون حكما صادقا ، نحن الذين نعتقد ونكسبه صفة اليقين) ، بيد أن
شيلر كان يزهد من تلكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة ،
وهو يقصد بالعنصر الاجتماعى الاتفاق والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البراجمسية ظهورا جديا فى أمريكا على يد جون ديموى
(١٨٥٩ - ١٩٥٢) فيما عرف بالنزعة الادائية Instrumentalisme
فالفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم فى حل مشكلات الحياة
العملية .

وتشأّل الآن : ما قيمة المذهب البراجمسي ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد
التول بأن قيمة الفكرة تناس بنتائجها ؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها سادقة أننا قد أثبتنا شيئا مختلفا عن
كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالإضافة الى أن حكم الحقيقة فى الانسجام
البراجمسي - وهو النخبة التى تؤيدها النكرة - لا نستطيع أن نطبقه على جميع
التضاي . فقد توجد قضايا صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج
مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من
نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر . بالإضافة أيضا الى
أن المذهب البراجمسي يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح فى
ميدان الحياة العملية ، و ارادة الفصل فى الحقيقة ، وهو مبدأ يتمد ز قبوله نفس
مجال الفكر :

ومنها كان من شئ . فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجمسيون على

مجال البحث عن الحقيقة - ويكفى أن نذكر أن "التجريبية الأصيلة" Radical
Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير المعتقدات الموجودة في التجربة
(وعلى علاقات مثل : إذا • ومع • ووار الصنف) وعموما لم تتجح فيه المذاهب العقلية
والتجريبية •

فالتجريبيون لا يرون في التجربة إلا أشياء متاثرة ليس بينها أدنى ترابط مع
استحيا • هيوم طبعاً الذي حاول أن يربط بين الأشياء المتاثرة بما أساء العسادة
belief والاعتقاد custom

أما العقلانيون • فمع اعترافهم ضناً بأن لا وجود لعلاقات في التجربة • يجهلون
العقل هو منبع هذه العلاقات •

أما وليم جيمس فيعتقد أن العلاقات تنمت في التجربة • وأنا نعلم بها فيها •
فنحن نشعر مثلاً بوجود علاقات بين الأشياء مثل العلوية والكيف والكم والاضائية •
ونلاحظ أن فكرتي من الشيء والشيء نفسه • عند جيمس • لهما حقيقتين مختلفتين
هل حقيقة واحدة • إذا نظر إليها من الناحية السيكلوجية كانت فكرة • وإذا نظر
إليها نظرية موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه • وهذا الرأي يعارض رأي التجريبيين
الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميها تمثيلات
• Representations

ومن مزايا المذهب البراجماتي أنه ساعم في هدم المذاهب المثاليّة
المطلقة • تلك التي كانت تخضع الواقع الخصب الى عدد من البادئ العقلية
الجامدة • كما أنه كشف عن الطابع الانساني للحقيقة • فأتجه المفكرون المعاصرون
الى التعلق بالطموس والتعدد • وكل ما يعبرنا في الحياة من ضروب القلق
والصراع والمخاطرة •

مراجع في الاتجاه البراجماتي :

- ١ - الدكتور محمود زهران : "وليم جيمس" ، دار المعارف بمصر .
- ٢ - يوسف كـــــــسرم : "تاريخ الفلسفة الحديثة" ، دار المعارف بمصر .
- ٣ - الدكتور زكريا إبراهيم : "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ، مكتبة مصرية بالقاهرة .

